

D.İ.A. Tain taranmıtır.

الایام محمد بنو زهرة

الجمعة والعقوبة في الفقه الإسلامي

العقوبة

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Kütüphanesi	
Kayıt No :	958
Tasnif No. :	347.22 MHH.4

ملتمز الطبع والنشر
دار الفكر العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

انى أحمد الله تعالى على ما أولى من نعم ، وما وفقنى فيه من عمل ، وأصلى وأسلم على النبى الأمى الذى بعث رحمة للعالمين ، وكان بشيراً بالجزاء الحسن لمن عمل خيراً ، ونذيراً بالعقاب لمن عمل شراً ، وعلى آله وصحبه الأكرمين الذين كانوا نجوم الشرع ، والهداة الى نوره بعد النبى المبعوث ، وكان حقاً على كل مؤمن أن يتبعهم باحسان ، فيما ينقلون عن النبى صلى الله عليه وسلم ، ويهتدون فيه بهديه .

أما بعد فمئذ بضع سنين أخذنا فى كتابة بحوث فى الجريمة والعقوبة فى الفقه الإسلامى ، وأخرجنا الكتاب الأول فى الجريمة ، وأنواعها وأركانها ، ومدى تحمل تبعاتها ، ومن توصف أفعالهم بالإجرام ، ويستحقون العقوبة ، كبروا أو صغروا ، وكان لابد ونحن نتكلم فى الجريمة ، أن نشير الى العقوبة ، لتتميز الجرائم بحقائقها وآثارها ، فالجريمة والعقوبة عليها معنيان متلازمان ، لا يمكن أن تتميز حقائقهما وهما منفصلتان انفصال تاماً ، فمن طريق تمييز بعض الجرائم ، معرفة العقوبة المقررة عليها إجمالاً ، لذلك جاء القسم الأول من الكتاب مشتملاً على بيان الجريمة ، ولكنه غير خال من الإشارة الى العقوبة فى كثير من الأحيان ، وتجيء العقوبة تبعاً ، ولا تجيء على أنها الأصل ، ويجيء الكلام فيها موضعاً لمعنى الجريمة وليس موضعاً بالقصد الأصلى ، لبيان حقيقة العقوبة .

والآن نتقدم بعون الله تعالى وتوفيقه الى الكتابة فى العقوبة على أنها الأصل المقصود ، والغرض المنشود ، وإذا كنا ونحن نكتب فى الجريمة تعرضنا للعقوبة تكميلاً للبيان ، فلا بد ونحن نكتب فى العقوبة أن نتعرض للجريمة أيضاً ، لأن التلازم بين العقوبة والجريمة ثابت . ولا يمكن بيان العدالة فى العقوبة الا بالإشارة الى مقدار الجريمة ، فيكون العقاب شديداً ، اذا كانت الجريمة شديدة فى آثارها وفى الأذى الذى ينزل بالمجنى عليه ،

من الجريمة من ترويع شديد ، كانت العقوبة بمقداره ، وإذا كانت العقوبة أيضاً ، وإذا كانت العقوبة علاجا لأدواء من معرفة الداء ، ليتمكن معرفة تناسب الدواء .

من أحيانا كثيرة في توضيح العلاقة بين العقوبة والجريمة ، وان ذلك ينتقاضا أن تمس الجريمة في جنب من ي القارىء الكريم ان بعض ما كتبناه في كتاب الجريمة العقوبة فان ذلك مما فرضه علينا نظام البحث ، ولن نأخذ ريمه الا ما تمس اليه حاجتنا الى توضيح والتنسيق بين كل بحث من بحوثنا .

نكتب هذا لا نقصد تقريب الفقه الإسلامى مما نراه بين ، لأننا لا نعتقد ان ما فى هذه القوانين صور مثالية يعلو سمو ما بدادها . ولأننا نعتقد ان اصول العقاب فى الفقه السما ، ملا عليه ان يكون قريبا مما يشعه ابن الأرض ، فالحاجة فى العقوبات الأرضية موافقة من الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التى ارتضوها سبيلا ، من الأوضاع ينزل به العقاب ، وأما قانون السماء فقد جاء وحملهم على الفضيلة ، فاذا كانت الأوضاع لا تتفق مع أو بالأحرى لا تتفق مع الفضيلة الإنسانية العليا ، فان قة تحاربها وتقومها ، وتصلح أمر الناس ، وتزيل كل وضع سمو الإنسانى . فاذا كانت الأوضاع تجمل ذات الملك لا تمس . فان شرائع السماء تقول : الجميع أمام شرع الله رق كل الأوضاع ، وقد نفذت احكام الشريعة ، والدولة الإهاب . قد فتحت لها ابواب التنفيذ ، فلم يفرق السلف ك والسوقة ولا بين الشريف والضعيف . ولا بين الأمير حكم الله تعالى واحد للجميع لا تختلف الأحكام باختلاف باختلاف الألوان . فحكم السماء لا يحده اقليم ، ولا ترى فيه للجميع عباد الله .

وإذا كنا ، منتجة الى القوانين الحديثة فى دراستنا ، فاننا نتجه الى تقسيمها وتنظيم الكتابة فيها ، ونقارب فى هذه الناحية الشكلية ، ولا نحاول التقريب فى الناحية الموضوعية ، وان تعرضنا للموضوع أحيانا فليبيان فضل الشريعة على القانون الوضعى ، وما سبقت به القوانين كلها من حسنات .

وقد يتهمنا بعض أولئك الذين لا يحترمون ماضى أمتهم ، ولا ما حفظه تراثها من خير ، بأننا نتعصب لشريعتنا ، وانا لنبادر فنقول لهم ان التعصب لتراثنا الخالد خير من التعصب لمبادئ دخيلة علينا ، واننا نرى بعض الذين يكتبون فى القوانين الأوربية يتعصبون لها بأبلغ مما يتعصب المتدين لدينه (ويتشددون فى الأخذ بها بأكثر مما يتشدد صاحب الحق فى التمسك بحقه ويحسبون أنهم بذلك يحسنون صنعا) فاذا تعصبنا لشريعتنا وفقهنا (فهو تعصب منا يدفع تعصبا منهم) وقد عز نصيره ، وضعفت فى العمل صولته ، على أننا - علم الله - ما تمسكنا بأن شريعتنا أمثل الشرائع ، الا لأننا رأينا القوانين الحاضرة ، قد عجزت عن معالجة آفات المجتمع ، والضرب على أيدي شذابة ، وأن الأحكام التى تصدر تطبيقا لهذه القوانين يترتب على تنفيذها ضرر لا يقل عن النفع فى الحكم ، وسنبين ذلك فى موضعه من كلامنا ان شاء الله تعالى ، هذا وانا نضرع الى الله العلى القدير أن يوفقنا فيما نكتب ، فانه لولا توفيقه سبحانه ما استطعنا أن نقدم للناس ما قدمنا [سبحانه] لا علم لنا الا ما علمتنا ، انك انت العليم الحكيم .

محمد أبو زهرة

هابيل : (من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض ، فكانما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها ، فكانما أحيا الناس جميعاً) فهذا النص يعتبر الاعتداء على النفس اعتداءً على حق الحياة ، وهو قدر متساو عند الجميع ، فمن اعتدى عليه ، فقد اعتدى على الجميع .

والقضية الثانية ان الامتناع عن انزال العقوبة بالجاني تعريض الجميع للأذى ، ولذا قال سبحانه في آخر النص ، (ومن أحياها) أى بالقصاص لها (فقد أحيا الناس جميعاً) وقال سبحانه في نص آخر : (ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب) ومثل الشرع في هذه الحال كمثّل الطبيب يقطع بعض أعضاء الجسم ليسلم سائرته ، ويقول في ذلك عز الدين ابن عبد السلام :

(ربما كانت أسباب المصالح مفسدة ، فيؤمر بها أو تنجأ ، لا لكونها مفسدة ، بل لكونها مؤدية إلى المصالح ، وذلك كقطع الأيدي المتأكلة حفظاً للأرواح ، وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد ، وكذلك العقوبات الشرعية كلها ليست مطلوبة لكونها مفسدة ، بل لكون المصلحة هي المقصود من شرعها ، كقطع يد السارق ، وقاطع الطريق ، وقتل الجناة ، ورجم الزناة وجلدهم وتعذيبهم ، وكذلك التعزيرات كلها مفسدة أوجبها الشرع لتحصيل ما رتب عليها من المصالح الحقيقية ، وتسميتها بالمصالح من قبيل المجاز بتسمية السبب باسم المسبب (١) أى أن العقوبات سميت بمصالح لا لذاتها ، ولكن باعتبار ما يترتب عليها من مصلحة هي المسبب .

٣ - فالعقوبة أذى شرع لدفع المفسد ، ودفع الفساد في ذاته مصلحة ، بل إن دفع الضرر مقدم على جلب المنفعة ، ويقول في ذلك العز أيضاً : (الأطباء يدفعون أعظم المرضى بالتزام بقاء أدناهما ، ويجلبون أعلى السلامتين والصحتين ولا يبالون بفوات أدناهما ، وإن الطب كالشرع وضع لجلب مصلحة السلامة والعافية ، ولدرء مفسد المعاطب والأسقام ، ولدرء ما أمكن

(١) القواعد الكبرى ص ١٢ ج ١ .

تمهيد

ي في تعريف الجريمة : (أنها محظورات شرعية) والحد أو التعزير هو العقوبة المقررة شرعاً ، أن الحد عقوبة مقدرة بحكم النص الشرعي من في هذا القصاص بكل ضرره ، لأن العقوبة في فيما لا يمكن تقديره كبعض الجزوع ، وإن كان على ما يكون حقاً لله تعالى ، كحد الزنى والسرقة ، ونحو ذلك ، وبعض الفقهاء يطلق كلمة الحد على القول أن المأوردى منهم .

ذاتها أذى ينزل بالجاني زجراً له ، فهي من الناحية ، فقتل رجل قاتل هو أذى له ، ونقص من عدد س عدد الأمة واحداً باعتدائه ، فقد ردنا النقص واحداً

بها هي في ذاتها أذى لمن وقع عليه العقاب ، ولا يخلو ذاتها ، ولكن قانون المصلحة والمفسدة يحتم انزال مصدر أذى للأمة أو لكل من يتصل به ، فالقاتل ولو ترك من غير عقاب لاسترسل في قتل الأبرياء ، شاكلته من المفسدين من يجرهم ، ويمنعهم من الإقدام

جبان العقاب :

بل معتد على الأمة ، بل على حق الحياة الذي أوجب إذا قال سبحانه بعد أن ساق قصة قتل قابيل لأخيه

ما أمكن جلبه من ذلك .

اع الاذى التى تحدث من الجريمة تتفاوت العقوبات
الجريمة تكون العقوبة ، فالقصاص أساس العقوبات
فمن قتل يقتل ، ومن فجا عيناً تفتأ عينه ، ومن ضرب
مقادير العقوبات مشتقة من مقادير الجرائم فى الفقه

بند تقدير الجريمة لابد من اعتبار أمور ثلاثة :

الذى الذى ينزل بالمجنى عليه .

الترويع والإفزاع العام الذى تحدثه الجريمة .

ما فيها من هتك لحمى الفضيلة الإسلامية ، ومقدار
توبة ، فان الزجر العام وأثر العقوبة فى ردع المعتدين
ثلاثها - عرض من أغراض الشارع ، وأعظم أهدافه ،
يكون بالمساواة بين ذات المال المسروق ، والعقوبة .
ذات المال وتقدر بمقداره ، والا لم يكن بينها وبين
، وهى تختلف عنهما فى كل الشرائع قديماً وحديثاً ،
فى كل الشرائع من عقوبة النصب والاحتيال ، والسبب
الذى تحدثه جريمة السرقة ، لأنها عادة تحدث فى غفلة
يحدث بليل . حيث يامن الناس فى مساكنهم وأسرابهم ،
مأواهم ، فان سرقة فى حى تفزع الحى كله ، فيقيمون
لغالب ، ويقتلون فى منامهم .

رجعنا الى أحكام المحاكم فى عقوبة السرقة لوجدناها تعظم
ن غير بظر الى مقدار المسروق ، فقد يحكم على معتاد
فى سرقة حقيبه نقود ، قد يكون ما فيها قروش لا تغنى
من مال المسروق الا قليلاً .

خطت الترويع الذى يحدثه السارقون ، وتقدر العقوبة

بمقدار هذه الجريمة وبمقدار اعتياد السارق ، لا بمقدار المال المسروق .

ولعل أقسى عقوبة ثابتة بالنص القطعى فى الشريعة جريمة قطع الطريق ،
وهى التى تسمى جريمة الحرابه ، وقد جاء النص القرآنى بها فقد قال تعالى :
(انما جزاء الذين يجاربون الله ورسوله ، ويسعون فى الأرض فساداً أن
يقتلوا أو يصلبوا ، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ، أو ينفوا من
الأرض ، ذلك لهم خزي فى الدنيا ، ولهم فى الآخرة عذاب عظيم ، الا الذين
تابوا من قبل أن تقدروا عليهم ، فاعلموا أن الله غفور رحيم) .

ولا شك أن تلك الغلظة فى العقوبة تتكافأ مع الغلظة فى الجريمة ، لا من
حيث مقدار الفعل الذى وقع منهم ، بل من حيث الفساد الذى أوجدوه ، والذعر
الذى أذاعوه ، والاضطراب الذى استولى على نفوس الناس ، فان أولئك
يتفقون فيخرجون متعاونين على الإثم والعدوان ، ويقطعون طريق السابلة ،
فلا يمر مال الا أخذوه ، ومن قاومهم قتلوه ، ويضعفون هيبة الحكم ،
وتكون شئون الناس فوضى ، لا ضابط ولا نظام ، بل اضطراب وفساد ،
فلا عدل يقام ، والظلم يعم ، والشر يستشري فكان لا بد من ردع قاس
يتناسب مع هذا الجرم الكبير .

وانه فى بعض البلاد الأمريكية تتكون العصابات التى تقطع الطرق ،
وتكون لها قوة مسلحة بأحدث الأسلحة ، وتغير على المصارف والخزائن ،
والشرطة لا قبل لها بمقاومتها ، حتى صارت هذه العصابات تتفاخر بغاراتها ؛
كما كان يتفاخر الشطار فى عصور الجاهلية ، وكما كان يتفاخر قراصنة البحار
التي تسكنها هذه العصابات .

فهل اذا تجردت الدولة لهذه العصابات ، وأنزلت بها عقوبة القرآن ،
أ يكون منها ذلك الشر المستطير ، وتستمر تلك الجرائم الخطيرة ، فى البلاد
التي تسكنها هذه العصابات .

٥ - ولذلك قرر الفقهاء أن العقوبات التى تكون حماية للمجتمع ،
وحق الفرد فيها مندغم فى حق الله تعالى ، وليس قائماً بذاته لا ينظر فيها الى
مقادير الأفعال ، انما ينظر فيها الى مقدار انتهاكها لحرمت الله تعالى التى

الزيلة ، ولذلك كان العقاب على السرقة القليلة بمقدار
الكبير ، فمن سرق عشرة تقطع يده ما دام ينطبق عليه
النبوي ، وهو في ذلك كمن سرق عشرات الألوف ،
لا من الخمر ، تكون عقوبته كمن شرب قدراً كبيراً ،
حرة تكون عقوبته كمن ربي بحرة ، وإن كانت عقوبة
حرة ، ولا فرق في ذلك بين الزنى بذات سبب ، والزنى
بأمة محصنة بالزنى ، فإن عقوبته محدودة ، وهي ثمانون
بين أن تكون التي رمت بالزنى نسيبه ، أو غير نسيبه
أو غنية . وكذلك الأمر في القاذف ، لا يفرق فيه
إن القذف من الكبير أعظم أثراً ، وأدنى إلى التصديق ،
إنه فتكون اذاعته الفاحشة أشد ، وأوسع نطاقاً ،
مرضى الله عنه ثلاثة من الصحابة ، لأنهم رموا

تكون حقاً للعبيد ، أو يكون لله حق فيها ، ولكنه ليس
تكون بمقدار الجريمة تماماً ، بحيث يكون التساوى بين
جده ، وما ينزل بالجاني من عقاب ، وإذا تعذر التساوى ،
من العقوبة البدنية إلى العقوبة غير البدنية ، وإن كان
بـ تعزيرية ، لملاحظة حق الله تعالى .

الفقهاء اتباعاً لجمهور الصحابة بالنسبة لجريمة القتل
قد قرروا أنه إذا اشترك جماعة في قتل واحد قتلوا به ،
مرضى الله عنه ونفذه في قتل بضعاء اليمن ، وقال
بضعاء لقتلهم به ، ذلك لأنه رأى أن في ذلك مصلحة الناس ،
بنفسه فقد باشر بمن سلطه ، فهو يعد قاتلاً . والقتل جزاء
م يعاقب المشترك في الجريمة لاتحد الناس الاجتماع من
القتل ، والفرار من القصاص ، فإن مرد القتل إذا
أشرك معه غيره ، وبذلك يفران معا من القصاص
د من عقاب صارم بالقصاص صيانة للأنفس ، وسداً

العقوبة رحمة :

٦ - وإذا كانت العقوبات بكل صورها أذى لمن ينزل به ، فهي في
آثارها رحمة بالمجتمع ، ولسنا نريد من الرحمة تلك الشفقة التي تنبعث من
الانفعال النفسي ، بل نريد من الرحمة العامة بالناس أجمعين التي لا تفرق
بين قبيل وقبيل ، ولا جنس وجنس .

وهي الرحمة التي نزلت من أجلها الشرائع السماوية ، وحاول ابن الأرض
أن يحققها ، فتقاصرت همته دون ذلك ، لأن اعلاق الأرض وما تؤثرت من
نيران الحقد والحسد بين الناس والطوائف ، تسيطر على سن القوانين ،
وإن سلمت النفوس من أحقادها الفردية لا تسلم من أحقاد الجماعات بعضها
من بعض ، وهكذا . أما شرائع السماء فانها تنزل من عند رب البرية ،
تنزل من الرحمن الذي وسعت رحمته كل شيء .

إن الله تعالى يقول لنبيه الكريم : (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)
وليس من الرحمة الرفق بالأشرار ، فلا رفق بالأشرار الذين ينقضون بناء
المجتمع باعتدائهم ، والذين يسخرون قواهم البدنية والعقلية للاعتداء في
علاقاتهم بين الناس ، فينقضون عليهم أن وجدوا فرصة للانقضاض ،
ويخاتلونهم ، ويكيّدون لهم بالخديعة والغش ، إن وجدوا غفلة استغلوها ،
وإن وجدوا طريقاً للابتزاز سلوكوه .

٧ - إن الرفق بهؤلاء ، هو عين القسوة في مؤداه ، وإن كان ظاهره
العطف في صورته ، ولذلك قرر النبي صلى الله عليه وسلم فيما قرر من قوانين
الرحمة أن من لا يرحم الناس لا يرحمه الشرع ، فقال عليه الصلاة
والسلام : (من لا يرحم لا يرحم) .

ذلك لأن رحمة الإسلام بالكافة ، ولقد أكثر عليه السلام من الدعوة
إلى الرحمة . فقال عليه السلام : (ارحموا من في الأرض يرحمكم من في
السماء) وقال عليه السلام : (لا تنزع الرحمة إلا من شقى) فلما أكثر عليه
السلام من ذكرها سأل بعض صحابته . فقالوا يا رسول الله قد أكثرت من
ذكر الرحمة ، وإنا نرحم أبناءنا وأزواجنا ، فقال عليه السلام ما هذا أريد

كافة) ، وبذلك ميز عليه السلام بين الرحمة والانفعال
الرحمة هي التي تعم وهي استجابة لحكم العقل ،
تستجيب استجابة لحكم العاطفة المجردة .

الكرامة الشريفة التي تنبعث ، فترقا جروح الجرحين
ريعة الإسلاميه ، ولكن بشرط ألا تؤدي الى تعويق
مرض العقوبة العادلة ، ولذلك يقول سبحانه وتعالى :

ي فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، ولا تأخذكم
الله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) .

الرأفة بالجناة تتنافى مع الإيمان بالله واليوم الآخر ،
ف المؤمنون بأنهم رحما ، بينهم ، فدل هذا على أنه ليس
الرفق بالجاني .

الرحمة الإسلاميه هي التي جاءت بها الرسالة المحمدية
الصلاة وأتم السلام ، بل جاءت بها النبوة الأولى - فلا شك
دل في عموم هذه الرحمة ، وان الرسائل الإلهية قد جاءت
للناس ، واقامة العلاقات الإنسانية على أساسين :

١ - الوصلة التي يعد قطعها قطعاً لما أمر الله به أن يوصل ،
الرفق في المعاملات والتسامح ، والدفع بالتي هي أحسن ،
أما إذا لم يترتب عليها الفساد أو نصرة الباطل ، كعقد
يحادون الله ورسوله في شرائعه وأحكامه ، ومن يقيمون
، وعلى النظام الذي يقيمه ، وقد قال تعالى في هؤلاء
يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ،
أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم ، أولئك كتب في قلوبهم
البر (منه) .

لثاني الذي تقوم عليه النبوات هو العدل والقسط المستقيم

ولذا يقول سبحانه في كتابه الكريم (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا
معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد
ومنافع للناس ، وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب ان الله قوى عزيز) .

وان هذا النص يدل على امرين :

أولهما ان الحديد ذا البأس الشديد يجب ان يكون مع الميزان والقسط
والعدالة : لأن العقاب سبيل لتحقيق العدالة ، ومنع الفساد في الأرض
قال تعالى : (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ، ولكن
الله ذو فضل على العالمين) .

والأمر الثاني : أن العدالة هي أساس النبوات ، فان كانت الرحمة
أمراً مشروعاً مطلوباً ، فلا بد أن تكون متلائمة مع العدل ، لأن الرحمة
هي الوصف العام لكل ما جاءت به النبوات ، وبذلك تكون الرحمة ملازمة
للعدل ، فلا يكون عدل الا ومعه الرحمة العامة ، ولا يمكن أن بطوى الظلم
أي معنى من معاني الرحمة .

واذا كانت شريعة الإسلام شريعة الرحمة ، كما قال تعالى (وما أرسلناك
الا رحمة للعالمين) فان أخص ما تتسم به شريعته هو العدل مع العدو ،
ومع الولي على سواء . فقد قال تعالى في وصف الإسلام . (ان الله يأمر
بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى . وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى
يعظكم لعلكم تذكرون) .

ولقد قال العلماء ان هذه الآية أجمع آية لمعاني الإسلام ، ولذا تلاها
النبي صلى الله عليه وسلم على أولاد أكنم بن صيفى عندما جاءوا اليه يسألونه
عن الإسلام لأن هذه الآية هي الجامعة لمعانيه . المبيته لرامبه .

لا رحمة في ظلم :

٩ - جرى على أقدام بعض كبار رجال القانون تلك الكلمة : (العدل
فوق القانون ، والرحمة فوق العدل) .

والقضية الأولى بلا شك سليمة لا ريب فيها ، لأن القانون ما جاء الا

تكن العدالة في خدمة القانون ، ولذلك يجب على القاضي
ع نصوص القانون لمعنى العدالة فيما يعرض عليه من
ولم تطاوعه حكم بمقتضى النص ، ونبه الى ما فيه من
يلا لإصلاح القانون ، وليبرى ذمته أمام الله ، ويحمل
من وضع القانون .

ثنائية ، وهى أن الرحمة فوق العدل ، لا نفرها ولا
ر أن الظلم فيه رحمة ، إذ ماذا بعد العدل الا الظلم ،
يكون رحبما ، والظلم في كل صورة لا يكون رحمة بالكافة
لمجنى عليه من الظالم ، ثم يعفو هو من بعد ، وليس ذلك
ترك الأمر للمجنى عليه ، ان شاء أن يعفو عفوا كريما ،
ص اقتصر غير ظالم . وان معنى الرحمة بالظالم من
رار لظلم الضعيف وضياح لحقه واشاعة للفساد في
بكر الصديق كان أرحم الناس عندما قال رضى الله عنه :
يف حتى أخذ الحق منه ، والضعيف فيكم قوى حتى أخذ
هي الرحمة الحقيقية .

الخطاب أرحم الناس عندما قال : (لآخذن بصماخ القوى
ف الحق منه) .

هى التى لا تطوى في ثناياها ظلما ، والتسامح الحق هو
قدرة . ولا يقيم ظلما ، أو يطوى باطلا ، لقد كان خلق
ليه وسلم التسامح والرحمة والعدل ، فهو متسامح عادل
صاف متلاقيه غير متنافرة على النحو الذى أشرنا اليه ،
قه زوجه أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها وعن أبيها فقالت :
الله بيده خادما ولا امرأة ولا دابة ولا شيئا قط الا أن يجاهد
ولا انتقم من شيء قط الا أن تنتهك حرمت الله . فاذا انتهكت
قم لغضبه شيء حتى ينتقم الله) .

الرحماء . يتسامحون في حقوق أنفسهم التى لا يترتب على

التسامح فيها نصرة للظلم أو اقامة للباطل ، وهمم للحق ، أما اذا وصل الأمر
الى حق الكافة ، أو نصر الظلم ، فعندئذ يقومون ناصرين للعدل والحق
وان ذلك يفسر لنا قول النبى صلى الله عليه وسلم : (أنا نبى الرحمة وأنا نبى
الملحمة) والملحمة هى الالتحام في القتال لدفع الفساد فى الأرض ، فالمحمة
والرحمة متلاقيتان فى قلوب الأنبياء كما تتلاقيان فى قلب كل حاكم عادل .

الرحمة العامة والخاصة :

١٠ - لسنا نقصد بالرحمة العامة التحرر من الرحمة الخاصة ، فان
الإحساس بضعف الضعيف وآلم المتألم ، وهو الرحمة الخاصة ، ضرورى
لكل حاكم عادل رحيم بالناس ، إذ الإحساس بآلام الناس يجعله قريبا
منهم ، يستطيع علاج أمورهم فى عطف وشفقة ورفق ، ويقول النبى صلى
الله عليه وسلم (اللهم من ولى من أمر أمتى شيئا فرفق بهم فأرفق به ، ومن ولى
من أمر أمتى شيئا فشق عليهم فاشقق عليه) ولا يمكن أن يكون الرفق ودفع
المشقة الا من قلب رجل عمر بالرحمة الخاصة أو بالرافة أو بالشفقة .

ولقد جاء الى عمر رجل قد اعتزم أن يوليه بعض ولاياته ، فرأى عمر
يقبل بعض ولده فقال الرجل أو تقبل ولدك يا أمير المؤمنين ؟ فقال الفاروق
لرحيم (وأنت الا تقبل ولدك ؟ قال : لا فقال الحاكم العادل الرحيم :
(اذهب فاني لا أوليك ، من لا يرحم ولده لا يرحم رعيته) .

فالرحمة الخاصة التى هى انبعاث نحو الضعفاء والأقربين لا تكون الا
فى قلب رحيم ، ولا يقول أمور الناس الا ذو قلب رحيم وعقل مدرك ،
وايمان بالحق صادق ، وهو بعقله يوفق بين الرحمة العامة التى تستوجب
العدالة وتدعو اليها ، وبين الشفقة الخاصة التى بها يحس باحساس المتألمين ،
واذا تعارضت العاطفة الخاصة مع العدالة التى أوجبته الرحمة العامة غلب
الحاكم العادل العدالة .

وان عمر بن الخطاب كان رحيمًا بولده كما رأيت ، ولكن ذلك لم يمنع
من اقامة الحد عليه ، حتى تلفت نفس ولده من جراء ذلك ، وكان رضى الله
عنه اذا أمر الناس أمرا دعا ولده وسائر آل الخطاب ، وقال لهم : (لقد عزمتم

ناس الله . والله لا أوتى بمخالف منكم . الا ضاعفت

السمائية :

في الإسلام . كما هي في الشرائع السماوية تتجه الى
بلة والأخلاق . وانها في اتجاهها الى العدالة تتجه الى أن
وية مع الجريمة وآثارها . وقد قلنا من قبل انه
على الآحاد والتي لا تكون العقوبة فيها لحق الله تعالى ،
لمجتمع - تكون العقوبة مماثلة في القدر للجريمة الواقعة

وراء بعقوبة القصاص التي كان فيها التماثل بين الجريمة
تعالى مسترا الى ما جاء في التوراة (وكتبنا عليهم
النفس والعين بالعين . والأنف بالأنف . والأذن بالأذن .
الجروح قصاص . فمن تصدق به فهو كفارة له . ومن لم
الله . فاولئك هم الظالمون . وقفينا على آثارهم بعيسى
المابين يديه من التوراة . وآتيناه الإنجيل فيه عدى وبور
يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين) .

نتبين أن الأساس في الجرائم الواقعة على الآحاد أو حق
من حق المجتمع يكون القصاص هو الأساس فيها ، وهو
يمنة وعقوبتها . ومع ذلك دعا الدين الى التسامح انقاء على
، ولكن بعد أن يمكن الشرع الول من العقاب ، ويعطيه
رب به .

ن من القصاص هو الرحمة كما نوهنا من قبل . وكما نبين
من بحثنا . في ثنايا بيان العقوبات ان شاء الله تعالى .

يات التي تكون لحماية الفضيلة لا ينظر فيها الى مقدار
ة للمجنى عليه . انما ينظر فيها الى مقدار آثار الجريمة في
اشرنا الى ذلك من قتل بالنسبة للحدود .

والفضيلة التي عمل الإسلام على حمايتها هي الفضيلة الخلقية التي تنظم
السلوك الإنساني العام من غير نظر الى ارضاء الناس ، أو ملامتها لأغراضهم
اذا كانت فاسدة ، فلا تخضع للأوضاع ، ولا لأعراف الناس ، ولكن
تحكم عليها بالخير أو الشر .

وهنا نجد علو الإسلام في نظره الى الجريمة والعقاب عن الشرائع
الوضعية ، ذلك لأن العقوبات التي تشتمل عليها القوانين الحاضرة ،
ليست مشتقة من الفضيلة المجردة ، أو العدالة الحقيقية ، بل هي مشتقة من
أوضاع الناس وأعرافهم ، والحكومات تضع القوانين لحماية نفسها
أولا ، ثم لحماية الأوضاع الاجتماعية ايا كانت عادلة أو غير عادلة ، فاضلة
أو غير فاضلة .

لقد كانت ارادة الملوك في الماضي وبعض الحاضر هي القوانين ، وما
كانوا يشرعون الا ما يكون في مصلحتهم ابتداء وتوسعة رقعة ملكهم ،
والإعداد للحروب التي تمكنهم من هذه التوسعة ، وكان الناس يالْفون
ذلك عندما كانوا يعبدون ملوكهم ، ثم عندما أنزلوهم من مرتبة العبادة الى
مرتبة التقديس ، ثم كانوا يظنون أن ذواتهم مقدسة ، وانهم من طينة غير
طينة الناس ، ولذلك نجد في القوانين النظامية حتى الحديثة منها أن ذات
الملك مصونة لا تمس ، وأحاطها المطبقون للقوانين بهالات من التقديس أو
الإجلال جعلتهم فوق المسؤولية . وفوق الناس أجمعين .

وفي البلاد التي زالت عنها الملكية المستبدة ، وتحولت الى جمهورية ،
أو الى ملكية مقيدة ، يملك فيها ولا يحكم - نجد العرف سواء اكان خيرا أم
كان شرا له أثره في التقنين . ولم يذهب تقديس الأشخاص الذين حلوا
منها محل الملوك فصار التقديس لكبير لا ترد له كلمة ، أو مائد يسيطر
بقوة السلاح ، وهكذا نرى الملكية قد زالت في بعض هذه البلاد أشكالها
وان لم تزل في كثير من الأحيان معانيها . وانظر الى الحكومات التي ظهرت
في أوروبا قبل الحرب الأخيرة على أنقاض الحكم الملكي ، فانك تجد
أشخاصا سموا باسم الزعما . فتغير الاسم ولم يتغير المعنى .
(م ٢ - العقوبة)

فانها لا تتجه الى الاعراف تحميها ، بل تتجه اليها
مذبها ، وليس فيها ملك يحميه الملك ان ارتكب ظلما ،
ان ارتكب اثما ، بل الجميع امام الله تعالى سواء ،
وهو خير الحاكمين ، وهو القاهر فوق كل عباده ،
منه سبحانه ، ولا فاضل ولا مفضل عند ارتكاب
التحلى بالفضائل والأخلاق ومقدار الأخذ بها .

ملاى يقيد الراعى والرعية على سواء . ويطبق عليهما
من حكمه الأقويا ، ويخضع له الصغما .

بن عبد الله ورسول الله بهذه الحقيقة عند تدخل اشراف
حد على شريفة سرقت ، فقال : (انما اهلك الذين من
ا سرق الشريف نركوه ، واذا سرق الضعيف قطعه ،
طمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها) .

لساواة فى شريعة الديان ، ولا يمكن أن تتحقق فى شريعة
س جميعا خلق الله ، لا فرق بين ملك وسوقة ، ولا بين
بين متحضر ، وغير متحضر ، الجميع امام الشرع سواء .

ن فى الماضى يجعلون للقواد شرفا على الرعية ليس لغيرهم ،
ضاء مجلس الشيوخ مزايا فى القانون ليست لغيرهم ، وقد
عنهم ذلك ، ان لم يكن بحكم النصوص فبحكم العمل ،
القواد ، من حالات التقديس التى لا تقل عما كان للملوك .

ريكا واوريا انسوى بين رعاياها مع اختلاف الألوان
ك لان القانون مشتق من الأوضاع القائمة ، لا من عدالة
ى تسوى بين خلق الله ، وترحمهم بالقوانين العادلة .

لام والضمير الإنسانى :

لشريعة الإسلامية تتصل قوانينها بقانون السلوك الإنسانى
ا تتفق مع قانون الأخلاق ، والفضيلة ، وهى تعاقب على

ما يرتكب من الرذائل ، بيد ان عقابها قسيمان : عقاب دنيوى ، وعقاب
أخروى ، فما يمكن أن يجرى عليه الإثبات من الأعمال الظاهرة من غير
تجسس ، ولا تكشف للأسرار المستورة بسنن الله سبحانه وتعالى يعاقب
عليه الشرع فى الدنيا ، وما لا يمكن أن تجرى فيه البينات ، وليس ظاهرا
مكتشوفاً ؛ ولا بينا معروفا ، يكون العقاب عليه امام الله سبحانه وتعالى يوم
القيامة ، فمرتكب الخطيئة مأخوذ بما ارتكب لا محالة ؛ ان أدركه الإثبات
أخذ من نواصيه امام القضاء فى الدنيا وحوكم على ما ارتكب ثم أمره الى
الله يوم القيامة ، وان لم يؤخذ بجريمته فى الدنيا ، اما لأنها غير قابلة
للإثبات ، او لان المجرم استطاع النجاة من العقاب ، ولم يكن ثمة اثبات
فيما يمكن فيه الإثبات ، فان العقاب لاحق به فى الآخرة بلا ريب .

ومن هذا الجانب اتصلت الشريعة بالضمير الإنسانى ، وكانت احكامها
متجاوبة مع الوجدان القوى . وان اتصال الحكم الدنيوى بالضمير الدينى
يجعل المؤمن يحس بأنه فى رقابة مستمرة ، وانه ان خفى عن أعين الناس
لا يخفى على الله من عمله خافية . انه سبحانه يعلم خائنة الأعين وما تخفى
الصدور .

وان اتصال القوانين بالضمير له مزايا جليلة ، فهو يجعل الأفراد فى
وقاية نفسية من الجرائم ، فيمنع وقوع الجريمة ، لخشيته من الله سبحانه
وتعالى ، وإحساسه ، أن الله مطلع على ما يفعل ، وأن عليه أن يخشى الله
تعالى أكثر من خشية الناس ، وان الضمير الدينى يجعل المسلم مطمئنا راضيا
بقضاء الله وقدره ؛ يستقبل الأمور برضا واطمئنان ، وان لم يكن فيها كل
ما يشتهي ويهوى ، وبذلك لا يكون منه حقد على احد ، وان الذين يرتكبون
الجرائم ثم يقعون غالبا بسبب حقدهم على غيرهم من المجتمع . فيندفعون
فى ايداء الناس ، وليست كثرة الجرائم الا اشارة واضحة دالة على انقطاع
صلة التراحم بين الناس ، وقد سمى العرب فى القديم الطائفة التى تخرج على
الجماعة وتتولى قطع الطريق ، والسرقه والنهب - بالشداب ، وتلك تسمية
حكيمه فيها اشارة الى معنى انقطاع تلك الطائفة الآثمة عن الناس ومشاعرهم .

وانه اذا تربى الضمير الدينى قويت الالفة ، وذهب الحقد الذى يدفع

الحسد فلا يحسد أحد الناس على ما أتاهم من فضله ،
و الرزاق ذو القوة المتين ، وأن الصابرين لهم جزاؤهم ،
تتلى فيه الصابرون أجرهم بغير حساب ، وفي ذلك عزاء
نفس كل جرائم الاعتداء .

الضمير الجريمة من الوقوع بأن لم تكن فيه قوة المنع ،
، وإذا كانت الجرائم لا تقع الا في كمن من الظلام مستقرة
الضمير الديني قد يدفع الى الاعتراف ، وانظر الى تلك
عن على رضى الله عنه .

رجلا وجد في خربة بيده سكين متلخطة بالدم وبين يديه
دمه فسأله على فقال : أنا قتلته فقال على اذهبوا به فاقتلوه ،
ثم رجلا مسرعا . فقال باقوم : لا تعجلوا به . ردوه الى
فقال يا امير المؤمنين : ما هذا صاحبه . أنا قتلته . فقال
حملك على أن قلت أنا قتلته . ولم تقتله ؟ قال : يا امير
ستطيع أن أفعل وقد وقف العسس على الرجل يتششط
قف ، وفي يدي سكين ، وفيها أثر الدم ، وقد أخذت في خربة ،
فني ، فاعترفت بما لم أصنع ، واحتسبت نفسي عند الله ، فقال
، فكيف كان حديثك ؟ قال انى رجل قصاب خرجت الى
لس ، فذبحت بقرة وسلختها ، فبينما أنا أسلخها والسكين
البول ، فأتيت خربة كانت ، فدخلتها ، فقضيت حاجتى ،
وتتى ، فاذا أنا بهذا المقتول يتششط في دمه ، فراعنى أمره .
السكين في يدي ، فلم أشعر الا بأصحابك قد وقفوا على ،
ل الناس هذا قتل هذا . ماله قاتل سواء ، فأيقنت أنك لا تترك
فاعترفت بما لم أجنه .

للمتهم الثانى : فأنت كيف كانت قصصك ؟ فقال أغوانى
ت الرجل طمعا في ماله ، ثم سمعت حس العسس ، فخرجت من
مقبلة هذا القصاب على الحال التى وصف ، فاستترت منه
، حتى أتى العسس فأخذه . وأتوك به ، فأمرت بقتله ،
سأبوء بدمه ايضا ، فاعترفت بالحق .

فقال امير المؤمنين على لابنه الحسن ما الحكم فى هذا ؟

قال يا امير المؤمنين : ان كان قد قتل نفسا فقد أحيا نفسا ، وقد قال
تعالى : (ومن أحياها فكانما أحيا الناس جميعا) فخلى على عنهما ودفع دية
المقتول من بيت المال (١) .

ولقد بلغت قوة الضمير الذى يسهل اثبات الجريمة أن الرجل كان يأخذ
ولده ليقيم عليه الحد اذا قام سبيه . فقد روى البخارى ومسلم أن رجلين
اختصما الى النبى صلى الله عليه وسلم . فقال أحدهما اقض بيننا يا رسول
الله بكتاب الله فقال صاحبه : نعم يا رسول الله اقض بيننا بكتاب الله وأذن
لى ، فقال الرسول عليه السلام قل : فقال ابنى كان عسيفا في أهل هذا -
أى أجيرا - فزنى بامرأته فافتديت بمائة شاة ، وان رجلا أخبرونى أن على
ابنى جلد مائة وتغريب عام ، فقال عليه الصلاة والسلام ، والذي نفسى بيده
لأقضين بينكما بكتاب الله : (المائة والخادم رد عليك ، وعلى ابنك جلد مائة
وتغريب عام) .

ذلك سلطان الضمير ، يجعل القاتل يقدم رقبته ، والاب يقدم فلذة
كبدته ، وما ذاك الا أن الأتيم يحس بسلطان الله سبحانه وتعالى ، لأن
القانون الذى يطبق هو قانونه ، وهو أمره ونهيه . (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم) .

(١) الطرق الحكمية لابن القيم ، ونقف هنا وقفة للضمير قصيرة نلاحظ
فيها أمرين : أحدهما : أن الإمام عليا عوض أولياء القتيل من بيت المال . فلم
يحمل عائلته الدية . ولعله ثبت له أنه كان هو وعائلته فقراء والديات التى
تجب على الفقراء تكون من بيت المال - الأمر الثانى - أنه لم يذكر فى القصة
أنه أنزل عقابا بالجاني . وهذا لا يدل على أنه ترك تعزيره ، ونستبعد
أن امام الهدى عليا يترك ذلك العمل الإجرامى من غير تعزير . وان كانت التوبة
قد بدت من عباراته فهو ان كان قد خلط عملا صالحا بجريمته . لا يمحوها :
ولكنه يخففها اللهم الا أن يقال ان تقديم رقبته دليل قاطع على توبة ظهرت
نفسه من رجس الجريمة . فلا حاجة الى التعزير وفوق هذا لم يوجد مد للقصاص
ولا للسرقة .

ة ثالثة لسلطان الضمير ، اذا كانت الأحكام التى تطبق
الله العليم الخبير ، ذلك بأن الذى يكون عنده بقية من
عند انزال العقوبة به ، لأنها عقوبة الرب التى حلت به
اذا كان الندم ، فان احتمال التوبة يكون قريبا ، اذ أنه
ان ايمانه باليوم الآخر ، وأنه سيجازى عما يفعل من
عقاب الدنيا يدفعه الى الإذعان ، ثم الرضا بما عاقبه به
ثم كمال التوبة .

فى تطبيقات القوانين البشرية أن المجرم اذ أفلت من
وة ، وان عوقب بالسجن امدا طال أو قصر ، فإنه يخرج
أذاه ، واستباح أموال الناس وكرامتهم ودمائهم ، لأنه
آدميته فينهار معها ضميره ، اذ لا دين يردع ولا خلق يمنع ،
ولا ضمير يهذب .

الإجرام بمقدار اعتماد القوانين عن الدين ، وبمقدار بعد
ان ، وقد استبحر العمران ، واتسعت الحضارة ، وتعددت
جرام واتسعت معها أبوابه ، ذلك لأن النفوس قد انحرفت ،
ل ، وضعفت القلوب ، وكبرت أدوات الشر بمقدار كبر
كنت من الناس بمقدار ضعف القلوب .

فى ضوء التجربة :

ة طبقت عصر الرسول وعصر الراشدين ، وعصر الحكام
لتجربة تمطينا صورة اجتماعية مبينة لمقدار التفاوت بين شريعة
الإنسان ، وان نظرة واحدة بين حال جماعة تطبق الشريعة
ربوعها ، وحال مدينة من مدن أوربا التى تموج بالناس ،
راعا وهم لا يؤمنون بقانون ، لأنه من صنع البشر - ترينا
مان فى القلوب والأفعال ، فان هذه النظرة ترينا أن الإجرام
سارة سيرا مطردا فحيثما اتسع العمران كثرت فنون الإجرام ،
ات التى تطبق شريعة القرآن فإنه كلما اتسع العمران مع بقاء
قويا - ازدادت القلوب تهديبا . فقل مع ذلك الإجرام ،

فالحضارة الإسلامية فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم وعصر الراشدين
كانت تسير سيرا عكسيا ، كلما اتسعت الحضارة قل الإجرام .

ولقد ضعف وازع القانون بسبب أنه مأخوذ مما تواضع عليه الناس ،
حتى لقد وجدنا من العلماء - بل العامة - من يثور عليه ، ويحسب أنه من
اتفاق الأقوياء على الضعفاء ، أو من تحكم بعض الطبقات فى سائرهما . ولئن
تحررت النفوس بسبب الديمقراطية الظاهرة لتجدن بقايا الاستبداد
أو تحكم بعض الطبقات فى القوانين ، ان لم يكن فى نصوصها ففى تطبيقاتها .

ولقد وجدنا تلك الثورة على القوانين والتوهمين من شأنها يجرى على
أقلام كتاب القصص ، وبعض الكتاب الأحرار مما يشجع الآثمين ،
ويجرى المجرمين ، ويمنع التوبة ، ويجعل من ينزل بهم العقوبة لا يالفون
الناس .

وان الإسلام يدعو الى التوبة ويحرض الآثمين عليها ، حتى أنه يروى
أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : ان السارق ان تاب سبقتة يده الى الجنة ،
وان لم يتب سبقتة الى النار .

وان النبى صلى الله عليه وسلم دعا الى عدم تعيير المجرم ، حتى لا يكون
بعيدا عن الناس ، وقد سمع بعض الناس يعيرون من أقيم عليه الحد يقولون له
أخزأك الله ، فقال عليه الصلاة والسلام ، لا تعينوا عليه قسطان .

نظرية العقوبة

في الفقه الإسلامي

الجزء من بحثنا سنتعرض للأصول التي قام عليها الفقه الإسلامي ، أما العقاب الأخرى فالأمر فيه إلى الحكيم ، وأنه إذا كان ذلك العقاب الأخرى أساساً لآخر ، فإنه لا ينفذه قاض ممن يحطون ويصيبون ، وب ، وهو خير الفاضل ، فنحن نتعرض لقضاء الدنيا معها على بينات وإيمان ، وتحتل الصدق راجحاً ،

هذا نبين كيف حارب الإسلام الجريمة ابتداءً ، والباعث أن وقعت ، وما يجري فيه العقاب الدنيوي ، وما يترك إلى العقاب الأخرى .

لك بيان عموم العقاب لكل من يرتكب ما يوجب ، في عقوبة الأحرار الأقوياء ، والتخفيف في عقوبة الضعفاء ، قاب يكون مقصوراً على المجرم لا يتعداه إلى غيره .

هذا الجزء أيضاً متى يكون العقاب غليظاً ، ومداه ومدى فيه . ومتى تكون العقوبة قصاصاً من الجاني ، ومتى يديها له ، وزجراً عاماً لا يلاحظ فيه مقدار الجريمة ، إنما يه نوعها .

فيه أيضاً الشبهات التي تدرأ العقوبات القاسية ومعاني ، وآثارها بالنسبة للجريمة والعقاب معاً ، وأنواع الشبهات قوتها وضعفها ، ثم ما يترتب على سقوط العقاب المعين .

هذا البحث العقوبات المنصوص عليها ، والعقوبات التي لم

يجيء نص من نصوص الكتاب والسنة بها ، وهي التي تسمى العقوبات التعزيرية ، ومن الذي يتولاها ، وما القيود التي تقيد بها ، وبيان أنه لم يكن الأمر فيها فرطاً .

ثم نبين الأعذار المسقطه لبعض العقوبات أو كلها ، كما نبين أن القصد إلى الجريمة من حيث هو شرط العقاب البدني ، ولا يشترط سبق الإضرار .

الشريعة تعمل على منع الجريمة

١٥ - تعمل الشريعة على منع الجريمة بثلاث طرق كلها يؤدي إلى ذلك .

أولها : التهذيب النفسي ، فإن تربية الضمير هو الأساس الأول في منع وقوع الجريمة وإن العبادات الإسلامية كلها لتربية الضمير وتهذيب النفس ، وتربية روح الائتلاف في قلب المؤمن ، والائتلاف هو الذي يكون درع الفضائل الاجتماعية كلها ، الواقى لها من غارات الرذيلة في النفس ، فإن احساس الشخص بأنه من الجماعة يعيش في ظلها وحمايتها ، وأنها منه ، وهو منها يمنع التفكير في الجريمة ، أو يمنع الإصرار على التفكير فيها أن خطر خاطرها ، وإن لج به خاطر يمنة أي عائق يعوقه .

ولقد هذب الإسلام النفس بالعبادات التي قررها ، فالصلاة عمود الدين ، إذا أدت على وجهها في أوقاتها جلت صداً القلوب ، وأذهبت أحقادها ، ففي أول اليوم يقابل ربه في مناجاة خاشعة ، فتتبر قلبه ، حتى إذا علاه الصداً قليلاً كانت صلاة الظهر قد وجبت ، وهكذا حتى يبیت على مناجاة ربه كما ابتداءً ، ولما كان الصلاة من الطهارة النفسية أن أدت كاملة قال الله تعالى : (أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) .

والصوم له ما للصلاة من السمو والطهارة ، والاتجاه إلى الله تعالى ، لذا قال فيه النبي عن ربه : (كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لي ، وأنا أجزي به) فهو إذا أدى على وجهه مع فهم معناه كان وقاية من الجرائم ، ولذا قال صلى الله عليه وسلم (الصوم جنة) وقال تعالى في شريعته :

أكتب عليكم الصيام ، كما كتب على الذين من قبلكم
(معدودات) .

اجتماعي ، فيها مداواة النفوس الشاذة الشاردة بالعناية
، وأشعارها بحنو المجتمع عليها .

روحي ، وتأليف انساني عام ، وتخليص للعبد من
س والالوان والأقاليم ، بحيث يكون الجميع بلباس
ة تعالى .

بين رأى عام فاضل ، لا يظهر فيه الشر ، ويكون فيه
ما معلنا ، ولذلك دعت الشريعة الى الأمر بالمعروف والنهي
الإسلام البري، مسئولاً عن السفيم . أن رأى فيه اعوجاجا ،
ويمه فعله أن يفعل ، وأن يقومه بلسانه وهدايته ودعوته
ف ولا غلظة ، بل يدعوه بالتقى هي احسن . كما قال تعالى
بك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتقى هي احسن) .

تكتف الشريعة بذلك التكليف العام الذي يقوم به كل واحد
ى سوءا يستطيع ازالته ، بل أوجبت أن يكون من الأمة من
تقويم المعوج ، كما قال تعالى (ولتكن منكم امة يدعون الى
بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون) . فالأمر
عن المنكر تهذيب عام ، وفيه تعاون على البر والتقوى ،
توان أو منع الجرائم من أن تقع ، وهو يعمل على تأليف

يكون رأيا عاما فاضلا خلق الحياء ، فانه يؤلف بين الناس
ي يحس بسلطان الرأى العام على نفسه ، وأن الرذيلة التي
ب الحرية وتعودها - انطلاق من كل القيود الاجتماعية ،
س قوى بالقيود النفسية التي تجعل للجماعة وما يرضيها
ه .

الإسلام على خلق الحياء ، ودعا اليه النبي صلى الله عليه وسلم

وأكثر من الدعوة . فقد قال عليه السلام مبينا أن الحياء هو القيد الخلقى
الاجتماعي (ان مما توارثه الناس من كلام النبوة الأولى ، اذا لم تستح
فافعل ما شئت) ولقد قال عليه السلام : (الحياء خير كله) واعتبر النبي
الحياء خلق الإسلام الذي يتميز به ، ولذا قال عليه السلام : (لكل دين خلق ،
وخلق الإسلام الحياء) .

ولا شك أننا اذا عالجا النفوس التي أصابها آفة الجريمة ببث روح
الحياء فيها نكون قد قربنا بينها وبين الناس ، وجعلناها قريبة مما بالفون ،
فلا يكون منها ما تنكره الجماعة ، وبالتالي لا يكون منها اجرام ان لم تذهب
من النفس نوازعه . فانه تقل وقائعه .

ولعل ما نراه في السجون من هناك حجب الحياء في نفس المسجونين
من الأسباب التي تدفع الى الجريمة ، أو على أن تفقد الفضيلة قوة من قواها
الفعالة التي تبني في النفس قواعدها ، وتعطيها حصانة دافعة .

ولكى يكون الرأى العام طاهرا نقيا لا تظهر فيه الأحداث التي تقضى
بها العيون ، والمآثم التي تخرج النفوس منع الإسلام من اعلان الجريمة ،
وعد الجريمة المعلنة جريمتين . جريمه الفعل ، وجريمة الإعلان ، ولذا يقول
النبي صلى الله عليه وسلم : (أيها الناس من ارتكب شيئا من هذه القاذورات ،
فاستتر فهو في ستر الله ، ومن أبدا صفحته أقمنا عليه الحد) وقال عليه
السلام : (ان من أبعد الناس منازل عن الله يوم القيامة المجاهرين ؟ قيل ومن
هم يا رسول الله ؟ قال ذلك الذي يعمل عملا بالليل ، وقد ستره الله عليه ،
فيصبح يقول فعلت كذا وكذا ، يكشف ستر الله) .

ان ستر الجرائم من شأنه أن يجعل الإثم ينفى فلا يظهر ، وقد يكون
ذلك سبيلا لتربية ضميره وتهذيب نفسه ، فان خشيته الإعلان تجعل نزعات
الشر يصعب صوتها شيئا فشيئا ، وربما تكون النهاية التوبة والإنابة الى
الله تعالى ، وان الإعلان يجعل بقايا الضمير تنهار شيئا فشيئا ، حتى تكون
الاستباحة المطلقة ، وخلع ربة الفضيلة .

وان الذين يعلنون الجرائم يدعون اليها ، ويحرضون عليها باعلانهم ،

عين للفاحشة ، ولذا قال سبحانه : (ان الذين يحيون
الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة) .
الذي تتخذ الشريعة ذريعة لمنع الجريمة هو
بما ، فان العقاب ردع للجاني ، وزجر لغيره ، ومنع
ببيان وخامة نتائجه بالحس والعيان ، لا بالفرض
العقوبة أمرا لابد منه لتطهير المجتمع من أوضاره ،
أو تخفيف ويلاتها ، ولكن بشرط أن يكون العقاب
، فمن العقاب كالحبس الآن ما يكون ايدا للمجرم ،
لجريمة تغوص جذورها في نفسه ، وإذا كان هذا
هو يقتل طائفة كان يمكن أن تكون قوة عاملة ، إذ تدخل
عنصر من عناصرها ، فيعم الداء كل أجزائها . وان
اتجهت الى العقاب الذي يردع الجاني ويحجز غيره ،
أن يصيبها درس الشر في القلب ، فيمزقها كما يمزق

المقدمات لنتجه الى عناصر البحث ، وأولها الغاية من

الغاية من العقاب

من العقاب في الفقه الإسلامي - أمران :
الفضيلة وحماية المجتمع من أن تتحكم الرذيلة فيه ،
عامّة أو المصلحة ، وما من حكم في الإسلام الا كان فيه
لذا يقول سبحانه وتعالى (قد جاءكم موعظة من ربكم
دور ، وهدى ورحمة للمؤمنين) وقال النبي صلى الله عليه
ولا ضرار) وان النصوص القرآنية الكثيرة تدل على أن
كم الشرع ، وأشد ما يرمى به المشركون والمنافقون أنهم
المصلحين كما قال تعالى في وصف المنافقين : (ألا انهم
من لا يشعرون) وقد وصف الله المؤمنين بأنهم (لا يبغون علوا
مادا) . وقد قال تعالى في وصف الحاكم الظالم : (وإذا

تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ، ويهلك الحرث والنسل ، والله لا يحب
الفساد) .

وفي الحقيقة ان الفضيلة والمصلحة وان كانتا في ظاهرهما عنصريين
مختلفين من حيث المدلول - هما متلازمان ، فالفضيلة تترتب عليها المصلحة
الإنسانية العامة ، وهي في ذاتها أعلى المصالح وأسمها ، فلا مصلحة في
الرذيلة ، ولا فضيلة الا ومعها مصلحة ، فهما وان كانتا متغايرتين في المفهوم ،
متلازمتان في الواقع ، فلا توجد احدهما ، الا ومعها الأخرى ، بل ان كثيرين
من علماء الأخلاق يعتبرون مقياس الفضيلة أو الخير هو المصلحة الحقيقية غير
المنبئة من الهوى ، ولذلك فضل بيان قد نعرض له .

١٩ - ونحن نقرر أن فقهاء الشريعة قد قرروا بالإجماع أن الشريعة
جاءت لحماية المصالح الإنسانية الحقيقية المقررة الثابتة ، ولكن ما هذه
المصالح التي جاءت الشريعة لحمايتها ، واعتبرت الاعتداء عليها جريمة توجب
العقاب ، أو بعبارة أدق جاءت العقوبات المختلفة لحمايتها ، اما بنص قرآني ،
أو حديث نبوي ، أو تقدير ولي الأمر العادل الذي يستمد من القرآن والسنة
سلطانه ، وينفذ أحكامهما . ومالا نص فيه منهما يقيس الحكم على ضوء
ما جاء فيهما من نصوص .

ان الشريعة إذ تقرر أن أحكام العقاب أساسها المنفعة العامة تتفق الى
حد كبير مع أقرب المذاهب الخلقية الى الصواب ، فالمنفعة كما قرر الفيلسوف
الإنجليزي بنتام يجب أن تكون أساسا للقوانين الوضعية .

وان كل ما وضعه القرآن والسنة من عقاب ، انما كان لأجل مصالح
العباد ، وما كان من تحليل وتحريم ، انما كان لمصالح العباد ، وما يخالف
ما جاء في الشريعة مما يزعم بعض الناس أن فيه مصلحة ، انما نشأ من
انحرافات نفسية . أو منافع قليلة ، كمنافع الخمر والميسر . واثمهما أكبر
من هذا النفع . كما قال تعالى : (ويسألونك عن الخمر والميسر ، قل فيهما اثم
كبير ومنافع للناس ، واثمهما اكبر من نفعهما) .

ومالا نص فيه من قرآن أو سنة يجب على ولي الأمر عند تقرير
عقوبة عليه أن يجعل أساسها المصلحة المقررة التي تعد مخالفتها والاعتداء
عليها فسادا يدفع .

راوا أن القوانين تبني على أساس المصلحة ،
حرروا معنى المنفعة الثابتة تحريرا علميا دقيقا ،
ستوارت ميل .

حرر معنى المصلحة في الإسلام ليتبين المقياس الدقيق
عند ما لا يكون ثمة نص من قرآن أو سنة ، وليتحرر
عليها تحريرا لا يكون فيه ابهام ، لأنه إذا كانت
بالعقاب ، كان من الواجب تعرفها إذا لم يكن نص ،
يجب علينا أن نذعن له ونخضع ، ولا نكون ممن قال
إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم تولوا وهم
المصلحة لم يرد بها نص نظرنا فيما قرره فقهاء
رياءات ، ومقدار الجدوى في علاجهم غير مقيدين بهذا
تقييد بالمعنى الأساسي في العقوبات وهو المساواة بين
حيث ذات الفعل ، أو من حيث آثاره على ما بينا من
ين من بعد ، ونتقيد أيضا بأن تكون العقوبة من جنس

تتبعنا لأقوال الفقهاء فيما قرروه من أحكام لم يرد بها
الجزئية التي راوها مصلحة في زمانهم ، فإن المصالح
تتغير الزمان والمكان ، فإن الواقعة المعينة قد يكون
مصلحة في حال وفي عصر ، ولا تكون كذلك في عصر آخر ،
مجديا دافعا للفساد في عصر ، وغير دافع له في وقت
النصوص كما أشرنا .

١٠ أحيانا :

اختفى وجه المصلحة على بعض الأنظار ، فيظن أن الأمر
ما فيه ، أو يظن أن المصلحة في غيره فلا يذعن لحكم
عليه ، أو يؤوله بعد تأويله ، ويفسره بغير تفسيره ، فيقيد
لولا برهان ، مع أن القاعدة لا يقيد نص من القرآن
ص آخر أقوى منه دلالة ، أو بحكم العقل إذا كان مخالفا

مخالفة قاطبة لحكم العقل ، بحيث لا يمكن التوفيق بينهما مطلقا
الا بتقييد النص .

والسبب في اختفاء وجه المصلحة على هؤلاء ، أحد أمور ثلاثة .

أولها : تحكم الهوى في نفوس بعض الأشخاص ، حتى لا يستطيع
التفرقة بين هواء ، وبين المصلحة في ذاتها ، والذين يسيطر عليهم هواهم قوم
بور ، ولكن قد يكون لهم سلطان في توجيه الرأي الفكري ، والسيطرة
عليه في كثير من الأحيان ، وبذلك يضلون من غير علم ، ويصلون عبرهم .

وثاني هذه الأمور : أن ينظر الفكر إلى حال وقتية قد سيطرت عليها
نظرية مالية أو اجتماعية معينة ، والتخلص لا يكون سهلا ، لأنه قد يحدث
اضطرابات في نظرهم ، فيكون التفكير من وراء ذلك التاثير الزمني ،
كأولئك الذين يستبيحون الفائدة ، ويزعمون أن فيها المصلحة المطلقة ،
والحقيقة أنه لا مصلحة فيها ، بل فيها الضلال والضياع والأزمات ، وأنه
من الواجب عند النظر في المصلحة أن ينظر إلى مصلحة أكبر عدد ، وأكبر
وقت من الزمان ، ولو نظر ذلك النظر لتبين لهم أن ما يظنون فيه مصلحة
ليس فيه الا الضرر الفاحش الذي يخرب البيوت .

وثالث هذه الأمور : التقليد الأعمى لأمم تبجح بعض المنكرات التي
انكرها الإسلام ، وهؤلاء يتوهمون أن ما تبجحه هذه الأمم هو المصلحة ،
وان التحريم فيه كل المضر ، كتحريم الطلاق وتعدد الزوجات ، فقد
ترتب عليه انحلال الأسرة عندهم ، ولا يرضى مسلم يدرك معنى الأسرة أن
تتول الأسرة الإسلامية إلى ما آلت إليه الأسرة الأوروبية .

وان أولئك الذين أضلهم التقليد ، ورضوا لأنفسهم ألا يعملوا تفكيرهم
اذ دهمهم السيل الطامي من الفساد الأوربي - يستبيحون كل ما يستبيحه
الأوربي ، ويدعون أنه المصلحة ، ولنضرب لذلك مثلا بالخمير . وان بحريتها
واضح المصلحة عند كل ذي عقل سليم ، حتى ان بعض العرب في الجاهلية
حرّمها من غير علم بالدين ، فقد قدمت اليه ، فردّها قائلا : لا أريد أن آخذ
ضلالى بيدي ، ولكنها غاشية من الضلال الفكرى أصابت أولئك الفلة من
المسلمين اذ ارتضوا ذلك الرهق الفكرى وظنوه حريه ، وما هو الا الضلال .

بنية بالصلحة :

لاستقرار أن كل ما جاء به الشرع الإسلامى من أحكام لمصلحة الناس . فما من أمر أمر به الشرع وتنبعت نتائجه من الآفات الفكرية التى نوهنا عنها آنفا إلا وجدت فيه نيرة هادية ، وما من أمر وحدت الشارح الإسلامى ينهى سيرة فيه بارزة ، إن انجبت إلى الفحص والدرس بعقل ومن التقليد الأعمى .

لما المسلمون على ذلك . ولكن اختلفوا من حيث جواز ، بحيث يحكم على أمر ثبتت فيه مصلحة بأنه حلال ، وعلى ضرته بأنه حرام ، وذلك إذا لم يكن نص مجيز أو مانع ، ضرورة فى أمر حكم الشارح بأنه حلال بالنص . ولا تتصور نص الشارح على أنه حرام .

سكوت طائفة جواز تعليل الأحكام مع اعترافها بأن شرع . ولكن يقتصر على النص لا يتجاوز ، وهؤلاء هم نفاة جتهاد فيما وراء النصوص بالرأى أيا كان وجهه ، وعلى الظاهرى ، المنشئ الأول لمذهب أهل الظاهر ، وابن حزم ، الثانى لهذا المذهب .

بنية : أجازت تعليل النصوص ، ولكن على أساس تعرف فى نص معين بالذات وقياس المصلحة فى الأمر الذى لا نص فى النص ، باعتبار أن وجه المصلحة أو ما يدل عليها من أمارات الأصل الذى جاء به النص والفرع الذى لم يعرف نصه ، فقهاء الدين لا يحكمون إلا بالقياس على النصوص ، ولا يتجهون تعرف المقاصد العامة والأخذ بها من غير تفيد بمصلحة معينة ، ويقاس على ما اشتملت عليه من مصلحة غيره ، وعلى رأس من الإمام الشافعى ، ووسع فى تعريف وجه المصلحة أبو حنيفة قليلا .

بنية الثالثة : رأت تعليل النصوص بالمصلحة التى تكون من جنس

المصالح التى أقرها الشارح من غير قصر التعليل على تعرف وجه المصلحة فى نص معين . فهذا ينظر إلى المصالح التى جاء بها الإسلام واعتبرها فى كثير من الأحكام ، ويعتبرونها جنسا عاما للمصالح المقررة ، وإذا وجدوا مصلحة تدخل فى هذا الجنس وإن لم يشهد لها نص معين بالذات فإنها تعتبر مصلحة اسلامية يجب الأخذ بها ، وبناء الأحكام التى لم يرد فيها نص عليها ، والأمثلة عليها كثيرة فى كتب أصول الفقه فارجع إليها إن أردت الاستفاضة . وعلى رأس هؤلاء الفقهاء المصلحين الإمام مالك رضى الله عنه ، ونهج قريبا منه الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه ، ووضح ذلك النظر تمام التوضيح الإمام تقي الدين بن تيمية فى رسالة القياس فى الفقه الإسلامى .

وانه يقارب المذهب المالكى فى هذا - المذهب الشيعيان : المذهب الزيدى ، والمذهب الإمامى ، فالزيدى يأخذ بالمصلحة على المنهاج المالكى ويأخذ بحكم العقل إذا لم يكن دليل فى الحكم سواء ، وحكم العقل فى جملته أخذ بالمصلحة ، والمذهب الإمامى ينفى القياس ولا يعتبره ، ولكنه يقول : إن العقل هو الذى يحكم إذا لم يكن نص ، ولا شك أن حكم العقل سيكون هو حكم المصلحة ، وإن كان قد وصل إليها من نافذة أخرى ، إذ أن الأولين نفذوا إليها من جهة مقاصد الشارح عامة ، وأحصوا الكثير منها فى قواعد ثابتة مقررة ، واتبعوا فيما لا نص فيه ما هو من جنسها ، والإماميون اتجهوا إلى العقل ، والعقل السليم لا يقر مضره ، ولا يمنع مصلحة ثابتة ، والعقل السليم لا يجد مصلحة فى موضع تخالف فيه المصالح التى قررها القرآن والسنة النبوية .

٣٣ - هذا ويجب التنبيه إلى أمرين :

أحدهما : أن إجماع الفقهاء منعقد على أن النصوص لا يصح أن تخالف باسم المصلحة ، وقد تخصص النصوص ، ولكن بأمر يقره الشارح الإسلامى ، فلا تخصص النصوص بهوى ، ولا تخالف باسم المصلحة ، لأن مخالفة النصوص باسم المصلحة فيها تمرد على حكم الشرع ، وفيها ما يفيد أن النصوص فيها مالا مصلحة فيه ، وهذا يخالف قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) .

(م ٣ - العقوبة)

أن الفقهاء يقررون أن النصوص الدينية مشتملة على ولكنهم يقولون أن هذه المصالح علامة للحكم ، وليست وثرة فيه بالإيجاد ، لأن الحكم الشرعي هو حكم الله تعالى لا يكون بتأثير سواء أكان ذلك المؤثر هو مصلحة ، فهو خالق العباد ، وخالق مصالح العباد ، (لا يسأل بلون) .

يقرر أن مقاصد الشريعة وحكمها التي يدرکہا الناس هي ص تنتهي إلى ذلك ، ولكن لا يسمح أن تسمى بواعث ، نام ، لأن أفعال الله تعالى لا تعمل ، وكذلك أحكامه ، علوا كبيرا .

مصلحة التي يحميها الإسلام بالعقاب

المعتبرة التي تعد واجبة لحماية الإسلام هي المصلحة الهوى ، وقد تكون هذه المصلحة ذاتية ، بحيث لا يتخلف لها ووجوب الحماية لها في كل الأحوال ، وقد تكون ، بحيث يكون الأمر مصلحة في وقت دون وقت وفي زمان س دون ناس ، وذلك يكون في المباحات التي تثبت إباحتها ، كبعض الأطعمة ، فإن تناولها قد يكون مضر في وقت حة ، وإن الدواء قد يكون نافعا عند وجود الداء ، وقد فيكون حراما في غير أوقات الداء .

المعتبرة سواء أكانت ذاتية أم كانت إضافية هي المصلحة مصالح التي حماها الإسلام بتقرير العقاب عند الاعتداء عليها فراء أنها ترجع إلى أصول خمسة هي : حفظ الدين ، وحفظ العقل ، وحفظ النسل ، وحفظ المال .

الدنيا التي يعيش فيها الإنسان تقوم على هذه المصالح ، أنى الحياة الإنسانية الكريمة إلا إذا توافرت هذه الأمور .

وهي من تكريم الله للإنسان ، إذ قال سبحانه وتعالى : (ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) .

فهذا التكريم يقتضى الأمور الخمسة ، والمحافظة عليها ، ومنع أى اعتداء يمتد إليها بتقرير العقاب الصارم ينزل بمن يقع منه هذا الاعتداء :

(أ) فحماية الدين من تكريم الإنسان . لأن التدريس خاصة الإنسان من سائر الحيوان ، فلا بد أن يسلم له اعتقاده ، ولا بد أن تتوافر له حرية الاعتقاد ، وقد قرر الإسلام هذه الحرية ، فقد قال تعالى : (لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) واعتبر الفتنة في الدين أشد من القتل ، فقد قال تعالى (والفتنة أشد من القتل) .

(ب) والمحافظة على النفس هي المحافظة على حق الحياة الكريمة ، ويدخل في عمومها المحافظة على كل أجزاء الجسم ، كما يدخل فيها الأمور المعنوية كالمحافظة على الكرامة ، والابتعاد عن مواطن الإهانة ، والحرية ومنع الاعتداء على أى أمر يتعلق بها ، ومن ذلك حرية العمل ، وحرية الفكر ، وحرية الإقامة ، وغير ذلك مما تعد الحرية فيه من مقومات الحياة الإنسانية الحرة التي تزاوّل نشاطها في دائرة المجتمع الفاضل ، من غير اعتداء على أحد .

(ج) والمحافظة على العقل هي المحافظة عليه من أن تناله آفة تجعل صاحبه عبئا على المجتمع ، ومصدر شر وأذى فيه ، وإنها تثمر ثمرات كثيرة منها هذه الثمرات الثلاث وهي :

أولا : أن يكون كل عضو من أعضاء المجتمع سليما يمدّه بعناصر الخير ، فإن كل إنسان يعيش في المجتمع جزء من بنيائه ، ويغذيه بكل عناصر القوة ، فعقل كل إنسان ليس ملكا خالصا له ، فإذا حصل خلل كانت ثغرة يتخلل فيها الفساد ، وتذهب بها قواه ، فكان من حق المجتمع الفاضل أن يعمل على سلامة العقول التي هي أساس الإنتاج .

من من يفسد عقله يكون شرا على الجماعة فوق أنه يكون تغذيه وتطعمه ، فكان من حق الشرع الإسلامى على الآثام ومنعاً من الشرور ووقاية للعقول ، والوقاية تكون باب الحماية بالعقول ، وأن الشرائع تعمل على الوقاية ، على العلاج .

ذلك عاقبت الشريعة الإسلامية شارب الخمر ، وعاقبت لحاضرة مع الشريعة من يتناول الحشيش ، فكلاهما شر الأخلاق ، ونقص للقوى العاملة .

لم كان منطقياً لأنه عاقب على النوعين ، لأن كليهما يشترك الحكم ، وهو اضعاف العقول .

على النسل - هى المحافظة على النوع الإنسانى ، بحيث ل مولود يتربى بين أبويه ، ويكون له كالى يحميه ، وإن نضى تنظيم الزواج ، واقتضى منع الاعتداء على الحياة ، واقتضى منع العلاقات غير الشرعية أيا كان نوعها ، وعلى ة كانت ، بل اقتضى منع قذف البريئات والبراءة بالزنى ، فإن اعتداء على الأمانة الإنسانية التى أودعها الله تعالى جسم والرجل ليكون منهما التناسل والتوالد الذى يمنع فناء البشرى ويجعله يعيش عيشة هينة سهلة ، فيكثر النسل ، ولا يكون ذلك الا بالعلاقة الشرعية وحدها ، ولا تكون ان الذى يسود هو العلاقة غير الشرعية فإن الإنسان يكون وان المتأبد الذى يعيش فى الفياض والقفار .

أجل ذلك كانت عقوبة الزنى ، وعقوبة القذف ، وغيرهما من بات التى وضعت لجرائم فيها اعتداء على النسل ، بأى طريق طرق الاعتداء قريبة أو بعيدة .

حافضة على المال تكون بمنع الاعتداء عليه بالسرقة أو الغصب نحوهما ، وبالعامل على تنميته ووضع فى الأيدى التى تصونه

وتحفظه وتقوم على رعايته والقيام بحقه ، فالمال فى أيدى الآحاد قوة للأمة كلها . ولذا وجبت المحافظة عليه بتوزيعه بالقسطاس المستقيم ، والمحافظة على انتاج المنتجين ، وتنمية الموارد العامة ، ومنع أن يأكل الناس الأموال بينهم بالباطل ، وقد وضعت الشريعة الأحكام المنظمة لذلك ، والعقوبات الحامية لهذه الأحكام .

هذه الأمور الخمسة مقررة فى كل الشرائع :

٢٦ - وإن هذه الأمور الخمسة هى التى جاءت للمحافظة عليها كل الشرائع وقامت العقوبات لحمايتها ، ولقد قال حجة الإسلام الغزالى ما نصه .

(ان جلب المنفعة ودفع الضرر مقاصد الخلق ، وصلاح الخلق فى تحصيل مقاصدهم ، ولكننا نعنى بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشرع من الخلق خمسة ، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ، وأنفسهم ، وعقلهم ، ونسلهم ومالهم ، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة . وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ، ودفعها مصلحة ، وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع فى رتبة الضرورات ، فهى أقوى المراتب فى المصالح ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل . وعقوبة المبتدع الداعى لبدعته ، فإن هذا يفوت على الخلق دينهم وقضاؤه بايجاب القصاص ، اذ به يحفظ النفوس ، وايجاب حد الشرب ، اذ به حفظ العقول التى هى ملاك التكليف وايجاب حد الزنى . اذ به حفظ النسب والأنساب ، وايجاب زجر الفصاىب والسرقة ، به يحصل حفظ الأموال التى هى معاش لهم ، وهم مضطرون اليها ، وتحريم تفويت هذه الأمور الخمسة ، والزجر عنها يستحيل ألا تشمل عليه ملة من المال ، وشريعة من الشرائع التى أريد بها اصلاح الخلق ، ولذا لم تختلف الشرائع فى تحريم الكفر والقتل والزنى والسرقة وشرب المسكر) .

ونرى من هذا الكلام الذى ساقه حجة الإسلام أن هذه المصالح الخمسة التى يعد طلبها ضرورة انسانية متفق عليها بين الناس ، والمحافظة عليها

عليها يعد من الأمور البدئية التي لا تختلف فيها
الاديان . وهي كاصول الأخلاق التي لا تختلف فيها
العدالة والعفة ، وهذه تتفق العقول على أنها فضيلة ،
وهذه الفضائل في ذاتها ترجع الى هذه الأصول الخمسة .

أنتها :

هذه المصالح أمر مقرر ، وحمايتها أمر ثبت طلبه في
دلالة قطعية في الشرع . تصافرت النصوص عليها ،
يمكن بقاء الإنسان بوصفه حيا له كرامة الإنسان
عليها .

يليق هذه الأصول الكلية في الجزئيات المتفرقة نجد
نسبة لشخص معين ، أو لجماعة معينة قد يجرى فيها
ن ما هو مصلحة مؤكدة لبعض الأشخاص مضره مؤكدة
تكون ثمة مصلحة مؤكدة لشخص معين في بعض الأزمان
كذلك لهذا الشخص في زمن آخر ، فبقاء الرجل يسير على
مصلحة مؤكدة ، ولكن اذا أصابت إحدى رجليه أكلة فان هذه
مصلحة ، ويكون من مصلحة الجسم كله إزالة تلك الرجل .

ع أو الرجل في جسم الإنسان كممثل الواحد في الجماعة ،
بقاء كل أعضائها مصلحة لها . واذا فسد ذلك الواحد ،
اجتمع في قطعه يكون من الواجب قطعه ، وتكون المصلحة
هي ذات المصلحة التي توجب قطعه .

أنه تتنازع المصالح والمضار ، ويكون الفعل الواحد نفعا .
عند تنازع النفع والضرر يقدم العمل الذي يكون أكثر نفعا
من يكون بمصلحة أكبر عدد ، فان الضرر الكثير يدفع بالضرر
المضار مقدم على جلب المصالح ، لأن دفع المضار ذاته فيه

مصالح الجماعة نسبية :

٢٨ - وبهذا يتبين أن مصالح الجماعة تكون نسبية اضافية ، لا ذاتية
حقيقية ، وذلك عند النظر لكل فعل بمفرده ، وان كانت ذاتية قطعية في
كلياتها ، ولذلك يقرر الشاطبي في الموافقات أمرين :

أولهما : أن المضار والمنافع عامتها أن تكون اضافية لا حقيقية ، ومعنى
كونها اضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال ، وبالنسبة لشخص
دون شخص ، أو وقت دون وقت ، فالأكل والشرب مثلا منفعة للإنسان
ظاهرة ، ولكن عند وجود داعية الأكل وكون المتناول لذيذا طيبا لا كريها
مرا ، وكونه لا يولد ضررا عاجلا ولا أجلا ، وكون جهة اكتسابه ، لا يلحقه
فيها ضرر عاجل ولا آجل ، ولا يلحق غيره بسببه أيضا ضرر عاجل أو آجل ،
وهذه الأمور قلما تجتمع ، فكثير من المنافع تكون ضررا على قوم آخرين ،
ولا منافع لهم أو تكون ضررا في وقت أو حال ولا تكون ضررا في وقت
آخر ، وهذا كله له أثر بين في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة
لإقامة هذه الحياة ، لا لنيل الشهوات ، ولو كانت موضوعة لذلك ، ولم
يحصل ضرر من متابعة الأهواء اتبعت ، ولكن ذلك لا يكون فيه دلالة على
أن المصالح والمفاسد تتبع الأهواء .

ويذكر الشاطبي ثانيا : (أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف بحيث
اذا نفذ غرض بعض الناس ، وهو منتفع به ، تضرر آخر لمخالفة غرضه ،
فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع أن يكون وضع الشريعة على وفق الغرض
والشهوة وإنما يثبت وضعها على وفق المصالح مطلقا ، وافقت الأغراض
أو خالفتها) .

٢٩ - وانما ننتهي من هذا الكلام الى استنباط أمور أربعة منه :

أولها : أن المصالح الاعتبارية وان لم تكن دائما ذاتية أساسها النفع الذي
يعود الى حماية الحقائق التي اتفقت العقول على ملاحظتها في الشرائع السماوية
الوضعية ، بل هي تعد من البدهيات .

ثانيها : أن المنافع اضافية ، فقد تكون منافع قوم فيها ضرر بآخرين ،

جلة تدفع منفعة آجلة ، ويجب عند تقدير الأمور من ناحية حظرها ملاحظة ما يقدمه الفعل من منافع ، مضار ، فشرب الدواء فى كثير من الأحيان فيه ضرر لأم المرارة التى يذوقها المريض ، ولكن فيه نفع آجل جراحة فى الجسم الإنسانى فيها ألم عاجل ، ولكنها نفع آجل ، ولذلك كان الدواء أمرا استدعته المصلحة ، ظاهرة ، وإن كانت مؤلة ، وهكذا ، فالعبرة بأكبر قدر من دواها ، وأعمها شمولاً .

أن المصالح حقائق ثابتة ، وإن كانت فيما يتعلق بتحقيقها للناس ، وما يتصل بأمورهم وأحوالهم معان إضافية ، ما أمر محقق ثابت ، ولكن كون هذا الأمر نافعا لهذا الشخص باختلاف الأشخاص والأوضاع والأحوال ، وباختلاف بلا شك نافع فى البلاد الحارة وقت الصيف ، وليس له هذا فى البلاد الباردة ، ولا هذا القدر من النفع فى البلاد الحارة

المصلحة غير مرادفة للذة والشهوة ، فإن الشهوات والأهواء وقتية ، وقد تكون انحرافا ، وقد تتعلق بأمور لا تنفع سوى فى أكثر الأحيان يدفع الى الفساد ، لأنه انحراف فى الفكر ، لنفس ، وهو يؤدى الى الجرائم التى هى ضد المصالح وليس مصلحة فيما يتجه اليه ، وأنه عندما تسود الأهواء تذهب المصالح ، الشهوات يكون الفساد .

أن أغراض الناس وغايتهم ليست دائما متجهة الى المصالح التى لهم ، وإنما يحمى الإسلام من الأغراض والمنافع الشخصية مع المصلحة العامة التى يحمىها الإسلام ، ويحققها ويثبتها ، يرمى اليه الحديث الشريف الذى يقول : (لا يؤمن أحدكم وهو تنبعا لما جئت به) أى تكون مقاصده وغايته ورغباته

تنبعا لما يدعو اليه الإسلام من مصالح ، ويعتبر الاعتداء عليها جريمة توجب العقاب .

٣٠ - وإن هذا المبدأ ، وهو بطلان جعل الهوى حكما مرضى الحكومة ، وبطلان اعتباره من قبل المصالح متفق مع ما يقرره بعض كتاب الغربيين ، وقد ذكره الفيلسوف الإنجليزى بنتام فى كتابه أصول الشرائع ، فهو لا يعتبر النفور أو البغض أو المحبة أسبابا للحكم على الشئ بكونه ضارا أو نافعا . ولربط العقوبة بحماية الرغبات ، وبعد العقاب المترتب على النفور المجرى ظلما ، ويقول فى ذلك .

(وأنا لنعجب كل العجب من حال قوم سخفاء العقول يريدون أن يجعلوا من احساسهم قانونا للناس ، ويدعون أنهم من الخطأ معصومون . لأن أصلهم الذى ركنوا اليه وسموه الوجدان ليس عقليا ؛ بل العقل يأباه كل الإباء .

والذى نراه أنه لا يصح مطلقا الاعتماد على الميل والنفور ؛ لأن المسترشد بهما مخطئ فى كثير من الأحوال ، لأنه قد يكون مبطلا فى ميله أو نفوره ، كما يقع ذلك من المتشددى ، والمتعصبين لطائفة من الطوائف ، لكون أعمالهم هذه لا أساس لها سوى الميل والنفور ، وما للتاريخ الا حكاية ما وقع فى الأزمان الغابرة من المنازعات والمخاصمات التى لا أصل لها ولا فائدة ، فمن الأمراء من كره قوما من رعيته ، لكونهم يلفظون بعض كلمات لا تأثير لها فى الحقيقة ، وما حملهم على ذلك سوى أخذهم بغير المذهب الذى يأخذ هو به ، فهو كاثوليكي مثلا ، وهم انجيليون ، أو محمديون ، وكان يعد لهم النيران ، ويرمى بهم فيها ؛ ثم يجعل يوم اعدامهم عيدا عاما . . . نعم إن النفور تارة يجتمع مع المنفعة ، لكن لا يحسن جعله السبب فى العمل ، وإن كان حسنا فى ذاته ، كاقامة الدعوى على السارق أمام المحاكم ، فانها مما يستحق ، لكن لا يصح أن يكون بناؤها على أن السارق مكروه تنفر منه النفس ، فان ذلك مما لا يحمى أثره ، بل مما يعظم ضرره . أن جاء بخير مرة ، وقد يجلب الشر مرارا ، وإن أضمن الطرق لصحة الأعمال ، وجعلها للخير دائما

منفعة التي تحد السير ، وهي معقد النظام ، ولا خوف
لسهولة الوقوف على مقدارها ، ويجب أن يكون
خاضعا لها (١) .

ات عن النفور والحب ، وقيامها عن المصلحة الحقيقية
قد سبق بنظام فيه بقرون ، بل إن النصوص القرآنية
الهوى كسبب لتقرير العقاب ، فهو أصل ثابت

في العقوبات حماية النفع الحقيقي - هو الحكم السليم
ذة على الفعل تكون على من هو أهل للمؤاخذه بمعنى
تداء بمقدار تحصل التبعة لن وقع منه الاعتداء على
العقاب .

قوانين لحماية المصالح المعبرة في المجتمع من غير أن
س أثر في تقدير العقوبة ، إنما يكون تقديرها بمقدار
ع من خير ، وما أنزله بالجنى عليه من ضرر ، وبمقدار
تبعة .

ب أساس سليم ، لأن قوانين العقوبات سواء أكانت تستمد
، أم كانت من وضع أهل الأرض يجب أن يكون المقصود
لناس وحمايتهم من الفساد .

ثابت ، وبناء الأخلاق الإنسانية قائم عليه ، والقانون
سواء أكان خاصا بالتعامل الإنساني ، أم كان لوضع
بأن ذلك يتفق مع العقل السليم .

السلامي الذي ذكرنا تشمل المنافع المادية والمنافع
من قبل ، وليس من المنافع الهوى أو الميل أو النفور ،
شرائع لبنظام ج ١ ص ٢١ و ٢٢ و ٢٣ ترجمة فتح زغلول .

كما نوهنا من قبل ، فإن هذه أمور غير منضبطة لا تدخل في حدود مرسومة
ولا ترسم طريقا واضحا .

ولكن وجدنا الذين يكتبون في قانون العقوبات يرون أن النظر إلى
المنفعة على أساس أنها أصل للأخلاق ، ولعلم العقاب دور من أدوار التفكير
في علم العقاب ، وليس هو أعلى الأدوار ولا أوفاهها للغاية ، بل يقولون
أنه جاء بعد ذلك دون آخر هو اعتبار أصل العقاب هو العدالة في ذاتها
من غير نظر إلى منفعة قريبة أو بعيدة ، معنوية كانت أو مادية ، وذلك هو
ما قرره الفيلسوف كانت الألمانى باعتبار أن العدالة جزء من الواجب الذي
أقام نظريته الخلقية عليه .

فقد قرر أن أساس الخير هو الواجب ، وهذا الواجب يتضمن في ذاته
العدالة ، والعدالة تتحقق بأن يفرض أى واحد من الناس أن عمله قانون
سائر على كلهم يستجيزه الجميع ، فإن ترتب على عمله خير الناس كان خيرا ،
وإن ترتب عليه فساد الناس كان شرا ، وأساس التعامل هو هذا المبدأ ،
وأساس القوانين هو هذه العدالة ، فليست المنفعة أساس العقاب ، إنما
مخالفة الواجب على هذا الوضع أساسه .

والقانون الجنائى بأجزائه يبنى على هذه في نظر أولئك العلماء وهي
العدالة ، فما يبرز العقوبة ليس هو ما فيها من منفعة للمجتمع من حيث
حمايته من الجرائم ، وردع الجانى وجعله عبرة لغيره ، وإنما العقوبة عمل
تقتضيه العدالة المجردة الخالية من كل اتجاه نفعي (١) .

وبهذا النظر يكون العقاب من قبيل الواجب الذي يحقق العدالة بين الناس ،
ويكون أرضاء للعدالة في ذاتها .

٣٢ - وإن هذا النظر له مقامه في الأخلاق بلا شك ، ولكن تجريد
العقوبات من معنى النفع بالنسبة للمجتمع تجريد اللازم من ملزومه . فإن
(١) الأحكام العامة في قانون العقوبات للدكتور السعيد مصطفى
السعيد ص ١٤ .

م على أساس تشابك المصالح وارتباط المنافع ، وبهذه
يبلغ بعض الخطأ على بعض . فكان من حماية هذه
قانون حاميا للمصالح الثابتة ، ومنع الشطط ، ومجازة
وم بهذه الحماية اذا لم تكن فيها مجاوزة للحد ، أى كانت
ذالة عن معنى النفع نجريد اللازم عن ملزومه ، والعقوبة
على العدالة ، بالمساواة بين الجريمة والعقاب ، ومقدار
تبعات ، وبذلك نستطيع أن نقرر أن العدالة والعقوبة التي
ان متتابعان يتصل بعضهما ببعض بروابط فكرية لا تقبل

أن المنفعة بالمعنى الإسلامى الذى قررناه . وما فيه شمول
والعقلية والأسباب المادية لا يكون فى الأخذ بها ظعيان
المجردة . بل انها العدالة الممكنة التى تحقق دفع الفساد .

نقرر أن اقامة العقاب على أساس حماية المصالح الإنسانية
العملى السليم ، وهو الذى يتفق مع المبادئ المقررة فى
العدالة ووضع حدود لمنع الإسراف فى العقاب ، وتقنيده
الجناية والعقوبة التى تقرر لها .

المنهاج المستقيم ، وهو اعتبار العقوبة من العدالة ، وملاحظة
على العدالة هو الذى انتهى اليه الفكر الحديث ، بعد أن قرره
من قرون تجاوزت العشرة ، فقد قال فقهاء القانون بعد
نظرية المنفعة كأساس للعقاب ، ونظرية العدالة : (انه قد برز
جديد يمزج بين فكرة التفكير والعدالة التى دعا اليها كانت ،
الاجتماعية التى نادى بها بنتام ، بمعنى أن القانون
الجريمة التى تقضى الضرورة بمنعها الا لسلامة المجتمع ،
هـ أخرى يجب ألا يعاقب عليها الا قضى العدل بالعقاب ،
فى حدود العدل ، فكان هناك حدان هما الضرورة
عدالة .

٣٣ - وفى الحق اننا لا نجد خوفا فى التطبيق بين هذه النظريات
الثلاث ، وهى بناء العقاب على المنفعة ، وعلى العدالة ، وعلى المزج بينهما ،
وان كنا نقرر أن هذه النظرية الأخيرة هى نظرية الإسلام .

نعم نقول : انه لا فرق بينها فى التطبيق ، بل ولا فى المنطوق عن التعمق
فى النظر ، فنظرية المنفعة كما قررنا بنتام وكما جاءت فى كتاب أصول
الشرائع لم تجرد العقوبة لحماية المنفعة - من معنى العدالة - بل قررنا
وأوجبها ، فهو يقرر وجوب التناسب بين العقوبة والجريمة . فيقول : (انه
يجب أن يكون العقاب موافقا لقدر الجريمة أو آثارها ، إذ أن وجود المناسبة
بينهما يجعل العقاب حاضرا فى ذهن مدبر الجناية مثيرا فى تفكيره ، والقصاص
أعظم عقوبة تتوافر فيها هذه الصفة ، فالعين بالعين . والسن بالسن ، وهذا
أعظم ما يكون فى المطابقة . لان مريد الجناية يتذكر العقوبة مهما قصر
عقله ، الا أن القصاص صعب التطبيق ، لما يلزم من الدقة والمساواة ،
وفى الغالب يكون باهظا . وهناك طرق مطابقة أخرى نجدنا اذا نظرنا
للكسب الذى بعث التهم على ارتكاب الجريمة ، فنعاقيه من حيث أخطأ ،
لان فى السبب بيانا ليله الطبيعى . فان دلنا ذلك على انه شره حريص على المال
عاقبناه بالتغريم (١) .

ولقد ردد بنتام فى هذا الموضوع كلام مونتسكيو ، فقد قال هذا
الآخر فى كتابه روح الشرائع . (اذا أخذ المقتن عقوبة من طبيعة الجريمة
فقد انتصرت العدالة وارتفع الهوى فى العقاب ، وصار العقاب غير آت من
الواضع ، بل من الجناية نفسها ، فلا يكون المرء معاقبا من عند أخيه) .

ونرى فى هذا الكلام مشرق الإسلام ، ونور الديانات السماوية . فان
القصاص فيها أساس العقاب ، كما تلونا من قبل قوله تعالى : (ولكم فى
القصاص حياة) .

ونرى أن بنتام يلاحظ حال المجرم من حيث قوة الردع فيه ، فان كان

(١) أصول الشرائع لبنتام ط ١ ص ٢٢٩ .

ما كان مسرفا
كانت العقوبة البدنية أردع .

كحال المجرم من ناحية ايلام العقاب ، فيلاحظ أنه يجب
مما أحدثته الجريمة في البناء الاجتماعي ، ويقول في ذلك :

وان كان واحدا في الاسم يختلف في الحقيقة باختلاف
الزلة والثروة ، وغير ذلك من الأحوال مثلا لو عوقب على
كانت العقوبة بالنسبة للغنى عبثا ، وبالنسبة للفقير
قاسا ان كان مخلا بالكرامة بطبيعته يكون قاسيا بالنسبة
يصيب الطبقة التي تكون دون ذلك بشيء ، والحبس
، واعدام لشيوخ هرم ، وعار ابدى للنساء ولا يكون فيه
بنة لقوم آخرين (١) .

أمران :

الذين قالوا ان المنفعة الاجتماعية العامة هي الأساس
العقوبات لحمايتها - لا يهتمون بجانب العدالة والتناسب
قوية ، وبهذا يتلاقى كلامهم مع ما قرره الشاطبي وغيره من
تبيين وضوح معنى المصلحة في الفقه الإسلامي .

انه تكلم في القصاص ، بما يدل على انه قبس قبسه من
سبقه القصاص ، وهي الشريعة الإسلامية ، واننا نلمح
م في كتابه أصول الشرائع يتلاقى في كثير من آرائه مع الفقه
صرح في أحد مواضع الكتاب بان هذا قد طبقته بعض الشرائع
مرض لذلك عند الكلام في الحدود ، وتبين عدالتها ، وتطهيرها
مه التي افسدته في الماضي قبل الإسلام ، وفي الحاضر بعد
الإسلام ولم ينشر معمولا به .

نقرر هنا أن القرآن لم يقيم للمكانة الأدبية اعتبارا عند

الشرائع ج ١ ص ٢٣٣ .

القصاص ، وان كان قد ورد في بعض عبارات الفقهاء كالكاساني في البدائع
ما تتلافى مع كتابات بنتام .

هذه استطرادة استطرادنا ، وننتقل من بعد الى نتيجة الموازنة بين مذهب
المنفعة ومذهب الواجب ، فننتهي الى أن المفارقة بينهما فلسفية نظر
فيها الفيلسوف الألماني نظرة فلسفية مجردة ، ولكنهما يتلاقيان في التطبيق
العملي كما قررنا .

نظرية الانتقام في العقاب :

٣٤ - تهجم بعض الكتاب على شريعة القصاص التي هي لب العقاب
في الفقه الإسلامي بالنسبة للجرائم التي يكون فيها حق الأشخاص غالبا
على حق المجتمع ، فقالوا : ان هذا اتجاه الى اختيار الانتقام أساسا للعقاب
وهذا من الهمجية الأولى ، ولا يتفق مع التحضر ورقى الفكر والنفوس ،
واعتبار العقاب تهديبا واصلاحا لنفس الجاني ، ونحن نقول : ان الفرق
بين الانتقام والقصاص من وجهين :

أحدهما : أن الانتقام لا يتقيد فيه المنتقم بالمساواة بين ما فعله المجرم ،
وبين العقاب النازل به ، والانتقام قد يتجه الى عقاب غير المجرم ، كما كان
يجرى في الجاهلية ، وكما يجري الآن في قرى الصعيد لشيوع الأخذ بالثأر ،
أما القصاص ، فانه يتجه الى المساواة بين الجريمة والعقوبة مساواة دقيقة ،
واذا لم يمكن التساوي كما في بعض الجروح ، فانه يعدل عن القصاص الى
عقوبة اخرى ، وبذلك يفترقان ولا يتلاقيان .

الوجه الثاني : ان الانتقام كان يقع من الملوك على رعاياهم اذا شقوا
عصا الطاعة ، أو قتل أحد الأمراء ، فانه كان الانتقام يصوب الى الجناة ،
أو من يشتبه في أمرهم فيؤخذ البريء بظلم السقيم ، ويوضع السيف موضع
البرء والسقم ، وكان يقع الانتقام بين الناس بعضهم مع بعض ، حيث
يضطرب الأمر ، ويكون الضعيف خاضعا لبطش القوى ، ولا حول له أمامه .

أما القصاص فانه يكون بحكم من القاضي ، وهو يسرى على الراعي
والرعية ، فانه يقتصر من الحاكم الأعظم اذا وقع منه ما يوجب القصاص ،

المظلوم حتى يقتصر ، وقد جاء ذلك في حديث نبوى قال صلى الله عليه وسلم : (لتأمرن بالمعروف ولتنهون على يدى الظالم ، ولتأطرنه على الحق أطرا أو ليضربن بعض ، ثم تدعون فلا يستجاب لكم) . وبهذا يتبين أن أخذ حقه ، ولو كان الآخذ هو الحاكم الأعظم أمر مطلوب

المجنى عليه :

من الواجب ، ونحن نتكلم فى رد التهم على الشريعة انتقامية ونقرر حد التفرقة بين الانتقام والقصاص - فتجبه فى الجريمة التى يكون حق العبد فيها غالبا ، كجرائم ظ المجنى عليه أولا بالذات ، وليس ذلك من الانتقام فى إامة العدل انتقاما ، وما علينا اذا لم تسم الأشياء بأسمائها .

شرائع الحديث قد اتجهت الى اعتبار الجريمة خرقا لناموس حق المجتمع على حق الفرد فى كل الجرائم فان الشريعة الاعتبار جعلت العقاب متجها الى شفاء غيظ المجنى عليه الاعتبار العام ثانيا ، وبذلك لوحظ الجانب الشخصى مع مع ، فقد اعتبر الإسلام أن من قتل شخصا ، فكانما قتل قد قال تعالى بعد قصة اعتداء قابيل على هابيل : (من أجل نى اسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فسادا فى الأرض س جميعا . ومن أحيائها فكانما أحيأ الناس جميعا) .

شخصى جعل لولى الدم الحق فى رفع الدعوى واستقاطها والعفو ، (ومن قتل مظلوما ، فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى منصورا) وقال تعالى فى القصاص : (فمن عفى له من أخيه معروف وأداء اليه باحسان) .

ص كان العقوبة الأساسية فى الإسلام بالنسبة للجرائم الواقعة ، لأنه يشفى غيظ المجنى عليه ، وذلك لأن مفقوء العين لا يشفى

غيظه مال من الجانى مهما يكن قدره ، ولا سجن مهما تكن مدته ، ولكن يشفى غيظه أن يجده مفقود العين . ومن لطم فى مجتمع عام لا يشفى قلبه غرامة مهما زاد مقدارها ، ولا سجن مهما يكن أمده ولكن يشفى غيظه أن يلطم وجه المعتدى على ملا من الناس .

ومكذا فان قانون المساواة يوجب أن تتساوى العقوبة مع الجريمة ، وأن يتساوى الأذى الذى نزل بالمجنى عليه مع الأذى الذى ينزل بالجانى عقوبة له على ما اقتترف والبادى بالشر أظلم ، بل لا ظلم فى القصاص ، والظلم كل الظلم فى أن يترك الجانى من غير قصاص .

٣٦ - ولا شك أن العناية بشفاء غيظ المجنى عليه ، وعلاجه له أثره ، فانه لا يفكر فى الانتقام ، ولا يسرف فى الاعتداء ، أى لا يسرف فى القتل كما جاء بذلك النص القرآنى .

وان لنا فى احصاءات الجرائم التى تكون أخذا بالثار أو انتقاما من اهانة لحقت شخصا لعبرة فان القوانين الحاضرة بسبب قصورها عن شفاء نفس المجنى عليه تتسلسل بسببها الجرائم ، فجريمة القتل يتبعها أخرى أخذا بالثار ، ثم يتبع الثانية ثالثة ، وقد يقتل غير الجانى لمقام المقتول ، كما كان الأمر فى الجاهلية الأولى ، وان الثار لتتوارثه الأقباب والذرية ، وكل ذلك لأن القوانين لم تعمل على شفاء غيظ المجنى عليه .

وانه فى سبيل شفاء غيظ المجنى عليه وذويه كان للفقه الإسلامى فى العقوبات يقوم على أساس تعويض المجنى عليه أو ذويه ان لم يمكن تنفيذ حكم القصاص لعدم امكان المساواة بين الجريمة والعقوبة أو غيرها .

وانه فى حال عفو المجنى عليه يجب اعطاؤه أيضا المال الذى يطلبه ، ولا يتقيد بالدية اذا كانت الجريمة عمدا ، وليست خطأ ، وكان ذلك برضاء نفسه .

وانه فى حال سقوط القصاص اما بالعفو ، أو بتعزده لا يذهب العقاب البدنى نهائيا عن الجانى ، بل انه فى هذه الحال ينبعث الحق العام ، ويكون (م ٤ - العقوبة)

س عقوبات تعزيرية على الجاني ، منعا للفساد في الأرض
ين ، ولم يكن ذلك التعزير ثابتا عند وجود القصاص ،
كافيا في الردع ، ومنع الفساد ، كما قال سبحانه :
« اص حياء » . فلما امتنع القصاص انبعث عمل ولي الأمر
وزجرهم .

لمقررات الشرعية التي من شأنها أن تطب لجروح المكومين -
الإسلام ، فلا تذهب جريمة قتل من غير عقوبة ، أو بالأحرى
من الجاني ، أو تعوض أسرة المجنى عليه ، فان الدية
سأدى أمر ثابت يجب على كل من يقتل ، ويدفع لورثة القتل ،
عذر القصاص كما نوهنا ، أو يكون القتل خطأ أو لم يعرف

قاتل لا مال له وجب على عاقلته - وهي أقاربه من العصابات -
فإذا كانوا هم الآخرين لا يستطيعون ، وجب على بيت المال
لكيلا يذهب دم هدر ، ولكي يطب الإسلام للقلوب المجروحة .

ك تعاوننا اجتماعيا في التبعات والتكليفات ، فمن قتل مسلما
أقلته تعويض أهله ، لأن الجاني أخطأ فتعوض أسرته الصغرى
واجب الاداء لأسرة المقتول ، فان عجزت الأسرة الصغرى
على الأسرة الكبرى ، وهي الأمة ، فيدفع بيت مالها الدية .
ن هناك معنى آخر ، وهو اثبات أن الدولة مسئولة عن اعتداء
العمد ، وتقصيرهم في الاحتياط في حال الخطأ .

مة المسلمين في حال الخطأ قد فقدت واحدا منها ، فكان حقا أن
ك وجب اعتاق رقبة مؤمنة ، لأن الحرية حياة للإنسان ، فاعتاق
نفس ، وفي ذلك تعويض لجماعة المؤمنين عما نقص منهم .

انه لا توجد في الفقه الإسلامي أن جنائية قتل تقيد ضد مجهول .
هدرا ، ويسكت على ذلك القوامون على الحسبة ، والقائمون

بالشرطة كأن لم يكن انسان له حق الحياة قد ذهب ، وكان له على المجتمع
حق الرعاية ، وعلى الدولة حق الحماية ، يجب على القاضى والعاملين على
الحسبة الإسلامية العامة كالنيابة في هذا الزمان أن يتحروا ويبحثوا حتى
يصلوا ، وانهم لا بد واصلون ، ان قامت الشرطة بواجبها .

فان عجزوا عن الوصول الى الجاني بعد البحث اللازم كانت القسامة ،
وهي أن يحلف خمسون رجلا من أهل القرية التي وقع فيها أو حولها القتل -
ويقولون في الحلف أنهم لم يقتلوه ، ولم يعرفوا له قاتلا ، ويكون أولئك
الحالفون من أهل العدالة الذين عرفوا بالصدق في القول .

وانه مع هذه الأيمان المغلظة قد يعرف القاتل ، وان ذلك لكثير ، فانه
لا يحدث في قرية أو حي قتل الا اذا كان في أهلها من يعرف القاتل ، ولكنهم
يمتنعون عن الشهادة اما تهاونا ، واما خوفا من الجاني أو عصابته . وفي هذه
الأيمان الإجبارية حمل على من يعرف النطق ، ان كان لا يريد أن ينطق .

واذا حلف الخمسون ولم يعرف القاتل ، فان الدية تكون واجبة على
بيت المال ، وسيكون لهذا الموضوع موضوع من القول المفصل ان شاء
الله تعالى .

واذا دل حكم القسامة على شيء فانه يدل على حرمة دم الإنسان ، سواء
أكان مسلما ، أم غير مسلم ، فان هذه القسامة تكون لكل من يستظلون
بالراية الإسلامية ، وأول قسامة قام بها النبي صلى الله عليه وسلم كانت
في مقتل يهودى .

وبمقتضى هذا الحكم لا يوجد قاض ينفذ الحكم الشرعى - لا يهتم
بدم سفك ظلما ، ثم لا ينظر الا الى مقدار الأدلة المقدمة لديه هي مثبتة
الإدانة قطعا أم لا ، فان كانت الأولى فالحكم ، والا فليخرج المتهم
بريئا ، ان كان اتهام ، وليذهب الدم المسفوك هدرًا بين أهله ، وليأكل الناس
بعضهم بعضا ، ذلك هو منطق القوانين الحديثة وما يؤدي اليه ، اما منطق
الإسلام فلا ، لأن عناية الإسلام أولا شفاء غبط المكومين ، ما وسعه الحق

ولا اسراف فلا يحكم على برئء ، ولكن أيضا

لعقوبات الأخروية :

يعة الإسلامية دين وقانون ، فهي دين في أحكامها ،
لاقات بين آحادها وينفذ بحكم القضاء ، ومن ناحية كونها
خفي من الأفعال وما يظهر ، وتحكم على الأفعال بنيات
النبى صلى الله عليه وسلم : (انما الأعمال بالنيات ،
فمن كانت هجرته لله ورسوله فهجرته لله ورسوله ،
لامرأة ينكحها او دنيا يصيبها فهجرته لما هاجر اليه)
نون الخلقى يحكم بالخير والشر على المقاصد ، فالرجل
كان ما يقصده من أفعاله الخير كان خيرا ، ولو ترتب على
، وان كان ما يقصده شرا كان شرا ، ولو ترتب على ذلك
لك الشريعة وقد ضرب ابن القيم مثلا لبيان أن الأحكام
على المقاصد دون النتائج ، فيما يتعلق بالحكم الأخرى ،
على شعبان بجوار رجل نائم ، فأصاب السهم الرجل دون
جل حيث كان يريد نجاته من الشعبان ، فان هذا الرامى ماثوب
يعاقب في الدنيا بخطئه ، واذا كان الرامى عدوا للنائم ،
بأنه أراد قتل الشعبان ، وصوب السهم فأصاب الشعبان ونجا
أمام الله بنيته وقصده ، ولا لوم يوجه اليه بل يوجه اليه
طيب في الدنيا .

من حزم ، في رجل ذهب ليزنى ، فارتكب العمل مع امرأة
، فانه يقرر أنه لا حد عليه في الدنيا ، لأنه اصاب في الظاهر
وان كان في النية زانيا ، ولذلك يعاقب عقوبة الزنى في
في ذلك كمثله من يرتكب جريمة لا يعلم بها احد الا الله ،
فانها ، فانه لا تقع عليه عقوبة اهل الدنيا ، ولكن لا ينجو
الا أن يتوب توبة نصوحا ، فان الله يقبل التوبة من عباده ،

٤٠ - هذه نقطة من النقط التي يتلاقى فيها قانون الأخلاق مع الشريعة
التي هي دين ، ويلاحظ أن حكم الشريعة بهذا عام يشمل كل ما يفعله الإنسان
وما تهم به نفسه ، وان كان لا يحاسب على مجرد الاتجاه الى الفعل ، ولذا
قال النبى صلى الله عليه وسلم : (من هم بحسنة فلم يفعلها كتبت له حسنة ،
ومن هم بسيئة فلم يفعلها لم يكتب عليه شيء) وانه قد صرح عليه السلام بأن
الله سبحانه وتعالى رفع الإثم عن حديث النفس .

وما جاء من الآثار فيه اشارة الى اثم من يحدث نفسه بالشر ، فذلك
خاص بحديث النفس الذى يصيبه عمل أو يسير به في طريق التنفيذ ،
ولا يكتفى فيه بالنية السلبية ، التي لم يصحبها تنفيذ ولا شروع فيه ، وعلى
هذا يخرج قوله صلى الله عليه وسلم : (الإثم ما حاك في الصدر . وكرهت
أن يطالع عليه الناس والبر ما اطمأن اليه القلب ، فاستفت قلبك ، وان أفتاك
الناس وأفتوك) .

ولكن اكل عمل آثم يمكن أن يعاقب عليه القضاء في الدنيا ؟ ، ان الجرائم
أو الذنوب أو الآثام تنقسم قسمين :

أولهما : ذنوب يمكن اثباتها من غير تظنن ولا تجسس ، ولا تكشف
للاستار .

وثانيهما : ذنوب لا يمكن اثباتها ، أو لا يمكن الوصول اليها بعد
تجسس وتكشف للاستار ، ولا شك أن الأولى يجرى فيها حكم القضاء . ولذا
قال النبى صلى الله عليه وسلم : (أيها الناس من ارتكب شيئا من هذه
للقافورات فاستتر فهو في ستر الله ، ومن أبدى صفحته أقمنا عليه الحد)
والجرائم التي من النوع الأول كالنميمة ، والكذب وغيرها فانها لا يجرى
عليها العقاب الدنيوى ، إلا أن تكون النميمة انتقلت الى سعاية عند الحكام
لإزعاج الأمنين ، فانه في هذه الحال يعاقب الساعى ، لأن جريمته ظاهرة بينة
يقوم عليها الدليل ، ولقد أفتى بعض الفقهاء بجواز الحكم بالقتل على الساعى
بين المحكومين والحاكم بالباطل لإنزال الأذى الظالم بالرعية ، واعتبروا ذلك من
دفع الفساد ، فان أشد أنواع الفساد هو ضياع الثقة بين الراعى والرعية ،
فان ذلك فساد ليس بعده فساد ، وهو السبب في فساد الحكام دائما .

هذا النوع من الجرائم لأحكام القضاء ، لأنه يؤدي وهو منهى عنه ، فقد قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا ان بعض الظن اثم ، ولا تجسسوا ، ولا يغتب بعضكم ان يأكل لحم أخيه ميتا) وقد قال صلى الله عليه وسلم : لظن أكذب الحديث ، ولا تحسسوا ولا تجسسوا وكونوا

و تعرف الجريمة والبحث عنها أوقعت أم لم تقع ، فان اذا وقعت الجريمة أفلا يصح التحري عن المجرم ، تجسسا منهيا عنه أم أن ذلك ليس من التجسس المنهى المجرم الذي ارتكب الجريمة ، انه لذلك والا أهدرت ل وذمبت الحقوق ، وأهملت الحسبة الإسلامية ، بحث عن جريمة يحتمل أن تكون قد وقعت ، والبحث د وقعت بالفعل ، فان الأول يعد تجسسا محرما ، والثاني هو من واجب الحاكم العادل تقوم به الشرطة والحسبة .

ب فيما بين الشعب وحكومته ، أما ما بين الشعب وأعدائه و وحركاته جائزة ، ولا يعد ذلك تجسسا مذموما لأنه كانه وتعالى أمر بالحذر ، فقد قال تعالى : (خذوا حذركم) .

ض الحكومات العداوة لها في بعض رعييتها ، فهل يعد منه ؟ ونقول في الإجابة عن ذلك انه اذا قامت البينات على مالى الأعداء ، فانه في هذه الحال يكون من الأعداء ، ب المبالاة بالتجسس من غير اشارة ، لأن ذلك يدخل تجسسوا وان المبالاة جريمة اذا ثبتت بالبينات كان لابد مرمين ، وانه كان في عصر النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة والله كان يخبر نبيه بأمرهم ، وما كان النبي يرسل من يتجسس عليهم ويتعرف أخبارهم ، ولقد ظهر الى النبي صلى الله عليه وسلم أن يأمر بقتلهم ، ولكن النبي لم امتنع عن ذلك وقال : (لا يتحدث العرب أن محمدا

يقتل أصحابه) ولما تركهم النبي صلى الله عليه وسلم تفاقم شرهم ، واشتد أمرهم ، واستنكره المؤمنون جميعا حتى ذوهم ، فجاء أهل كل بيت فيه منافق يستأذنون النبي في قتل منافقهم ، حتى كان الابن المؤمن يستأذن النبي صلى الله عليه وسلم في قتل أبيه ، فامتنع عليه الصلاة والسلام وقال : (أين عمر لو قتلنا هؤلاء يوم طلب عمر لأرعدت لهم أنوف تريد اليوم قتلهم) .

الشريعة وقانون الأخلاق :

٤١ - وخلاصة القول أن الشريعة لا تعاقب في الدنيا الا على الجرائم التي تظهر ويمكن اثباتها ، ويترك ما وراء ذلك الى يوم القيامة فالله سبحانه هو الذي لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء ، ويجازى كل امرئ بما صنع : قال تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) . وانها لتنهى عن التجسس لمعرفة الجرائم التي يظن وقوعها ، وتجيز التحري لمعرفة المجرم في جريمة وقعت مع الأمر المطلق بالحذر من الأعداء .

وان هذا التقسيم الذي قسمت فيه الشريعة الى جرائم يجرى فيها حكم القضاء في الدنيا ، وجرائم لا تخضع لحكم القضاء ، ولكنها تخضع لحكم الديان : هو المنهاج الذي يقرره علماء الأخلاق ، ولنترك الكلمة للفيلسوف بنقام فهو يقول :

(الأخلاق علم غايته تنظيم أعمال الإنسان للوصول الى الدرجة الممكنة من السعادة ، وهذه الغاية هي التي ينبغي أن تكون لعلم القانون ، ولكن هذان الفنان ، أو هذان العلمان يختلفان في عموم الموضوع وخصوصه ، فالأعمال كلها وبعمومها تدخل في دائرة علم الأخلاق ، فهو مرشد يأخذ بيد المرء في جميع أحوال الحياة ، وكل علامات المرء مع غيره ، وليس هذا من الممكنات في علم الأخلاق ، وان كان ممكنا وجب الابتعاد عنه ، لأنه لا يجوز أن يكون للقانون سلطة مستمرة في سير الأفراد الشخصي ، فعلم الأخلاق يقضى على الإنسان بفعل كل ما هو فيه منفعة للأمة ، ومنفعة للشخص ، ولكن كثيرا من الأفعال النافعة للأمة لا يمكن أن يأمر بها القانون . بل هناك أعمال ضارة ، لا يجب على علم القانون منعها ، وان منعتها الأخلاق ، وفي

ن واحد ، ولكن محيط أحدهما أكبر من محيط الآخر ،
تتلاف بين العلمين أمران :

القانون لا يمكن أن يؤثر مباشرة في سير الأفراد الشخصي
م أن العقوبة ضرر ، لا يجوز الحكم به الا اذا نتج من
اذا نظرنا الى كثير من التصرفات الشخصية رأينا أن
ضررا أكبر من الفعل الذى حكم من أجله على مرتكبه ،
فى مثل هذه الحال يستلزم استعمال وسائل من شأنها
عب فى النفوس ، وهو ضرر أشد مما جاء القانون

أن علم القانون محفوف دائما بالخوف من اصابة برىء
فيه معاقبة الجانى ، وهو فى المعاقبة على السيرة الشخصية
طر من الوقوع فى ذلك ، ومنشأ هذا الخطر - ما ينشأ
تعرف الجرائم النفسية وتوضيحها والوقوف على كنهها ؛
مران النعمة ، والخيانة (الشخصية) وما شابهها من القبائح
، لكن لا تقع تحت سلطان القانون ، لتعذر الوقوف عليها
والقتل ، وشهادة الزور ، وغير ذلك (١) .

يلسوف ليوازن بعد ذلك موازنة حكيمة استقرائية بين
، ثم يقول فى تعذر الإثبات فى الجرائم المتصلة بالسيرة
يمكن اثباتها ، أو يكون اثباتها بطريق لا تتفق مع الأخلاق :
يل على مثل هذه الأعمال من أصعب الأمور . ولا يمكن
إثبات الا باتخاذ الوشاة واستعمال السعاية ، وتكثر عدد
ناء الى التجسس فى ذاته قبيح ضار ، اذ يخاف على نفسه
معا ، وكذلك كل من يتصل به ، فيصير البقاء فى المجتمع
ذعر العام ، وسيران النميمة فيركن الناس الى العزلة ، وتقل
يكون القانون قد حاول اجتناب رذيلة ، فأتى بأرذل منها) .

الشرائع لبنتام ترجمة المرحوم احمد فتحى زغلول (باشا)
٥٩ .

٤٢ - وإن علماء القانون الجنائي الذين حاولوا أن يجعلوا ذلك القانون
مستمدا من العدالة أو الواجب ، قد فصلوا بين قواعد الأخلاق ، وقواعد
القانون الذى يطبقه القضاء ، فقرروا أن الجزاء فى قانون الأخلاق أدبى
يتصل بضمير الشخص ، بينما الجزاء الذى يقرره القانون جزاء مادي يصيب
الجانى فى بدنه أو ماله أو حريته ، وذلك (أى حكم الأخلاق) عام فى كل
الردائل ، فيشمل الجرائم القانونية وغيرها .

ويقررون أيضا أن المقياس الخلقى يتصل بالمقاصد والنيات ، ولا يتصل
بالأفعال مجردة عن ذلك ، بينما القانون لا يتصل الا بالأفعال الظاهرة ، وعليها
يجرى العقاب ، وقد ضربنا الأمثال على ذلك من قبل .

كما يقررون أن القانون الخلقى يتجه الى السمو بالشخص نحو الكمال ،
بينما القانون الجنائي يضع حدا للذين ينزلون بالمجتمع الى الضلال ، فالأول
غايته تتجه الى السمو الإنسانى ، والثانى يتجه الى منع الانحدار الإنسانى ،
فالأول يتجه الى السماء ، والثانى يحفظ توازن المجتمع حتى لا يهوى الى
الأرض متحطما ، يشيع الفساد فى جسمه .

ونرى من هذا تلاقى الفكر القانونى الذى يعتبر أن الأصل فى العقاب
هو العدالة أو المنفعة ، مع الشريعة ، ولا يمكننا أن نقرر توافقا بين القانون
الجنائي الذى يستمد أحكامه من الأوضاع القائمة بين الناس وانحرافهم ، لأن
ذلك لا يتفق مع الشريعة فى غايته وفكرته ، لأنه يقر ما عليه الناس ،
والشريعة جاءت لتهديب الناس ، وغايته ارضاء الناس ، وغاية الشريعة ارضاء
الله سبحانه وتعالى .

أقسام العقوبة

تقسيم العقوبة من حيث الاعتداء :

٤٣ - كل العقوبات ثبتت بحكم من الشارع ، اما بالنص عليها .
واما بالقياس على ما جاء به النص ، أو بالاجتهاد على ضوئها ، وهى بكل
اقسامها لدفع الفساد ، وحماية الأمور الخمسة التى أجمعت الشرائع كلها على
ضرورة المحافظة عليها ، فكل ما يعد ضررا فى نظر الشارع يكون دفعه واجبا ،
وبمقدار قوته تكون قوة الدفع ، وقوة الدفع هى العقوبة ، فهى تختلف

ر هنا ما قررنا فى مواضع مختلفة من أن المصلحة
مقررة فى الشرع بنص قرآنى أو حديث نبوى ،
يريد من جنس ما أمر الشارع به من جلب المصالح
أو مضار ، أو ما يكون ذريعة للمضار .

هذا تنقسم من حيث المصالح الخمسة المقيدة الى عقوبات
الردة والزندقة ونشر البدع ، وعقوبات لحماية الأنفس
، وعقوبات لحماية الأموال ، كعقوبة السرقة وما دونها ،
، كحد الزنى وما دونه ، وعقوبات لحماية العقل ،
من عقوبات .

هذه الأمور الخمسة يختلف قوة وضعفها ، وتسير معه
فتكبر العقوبة لكبر الاعتداء ، وتضعف بضعفه .

ج ينقسم كل واحدة منها الى ثلاثة أقسام ، ضرورى ،
كما نوهنا من قبل ، والضرورى ما لا يمكن الحياة
قصه نقص من أمر ضرورى للإنسان ، والحاجى ما يمكن
يق ، والتحسينى ما يمكن معه الحياة من غير ضيق ،
جزءا من سعادته أو هنائه أو كرامته .

الضرورى بالنسبة للنفس القتل أو قطع الأطراف ،
الى الموت أو يكاد ، ومن الحاجى الحرية الشخصية
يعنى السبب والإهانة .

وع المحافظة على هذه الأنواع الثلاثة مهما تكن المصلحة
على حمايتها ، فالفتنة واضطهاد المتدين والردة والزندقة
رى فى الدين ، ويجب على رفعه ، ونشر الأقوال
مر حاجى فى الدين ، اذ يجعل المتدين فى ضيق ، ونشر
كثرتها تشكيك المسلم فى دينه اعتداء على أمر
يكون دفعه بعقوبة تناسبه .

على ذلك تتفاوت مقاديرها بتفاوت قوة الاعتداء ، فالعقوبة
ضرورى أقواها ، ودونها ما يكون عقوبة على الاعتداء

على حاجى ، ودونها ما يكون لأجل التحسينى ، فعقوبة الزنى أقوى من عقوبة
القذف ، وعقوبة القذف أقوى من عقوبة التعريض بما يخدش الكرامة ،
وعقوبة القتل أو قطع الأطراف أو الضرب الشديد الذى قد يفضى الى الموت
أقوى من عقوبة التضيق على الحرية ، ودونها عقوبة اللطم أو الضرب المهين ،
وان لم يكن مبرحا ، ومن ذلك الأخير الذى يشين الدعاوى الباطلة والسب
الذى يزرى بالكرامة .

وكذلك الشأن بالنسبة للأموال ، فسلب ما هو ضرورى بالنسبة للأموال
بحيث لا يتحقق معه الأمن على الأموال كالسرقة أو قطع الطريق ، اعتداء
على أمر ضرورى ، فتكون العقوبة غليظة بمقدار الأثر المترتب على الفعل ،
اذ أنه بشيوع السرقة يتعرض المال للضياع ، وضياع المال يعد مناقضا
لأصل ثبوت المحافظة عليه . فكان لابد أن يكون العقاب مناسبا لهذه الجريمة ،
ولا بد من مثل ذلك الاستيلاء على المال بطريق الغصب ، لأن الاغتصاب علنا
يمكن اثباته بالبيّنات . ويمكن استرداده بسلطان القضاء ، ولذلك كانت
عقوبة السرقة أشد من عقوبة الاعتداء بالاغتصاب ، اذ الأول اعتداء على
أمر ضرورى . وهو أصل المال بالنسبة للجماعة كلها ، أما الاغتصاب فهو
اعتداء جزئى يمكن معه استرداد المال ، ولكن بضيق ، ويكون الناس بالنسبة
للغصب فى حرج ، وفوق ذلك فإن السرقة تكون فى خفية ومن غير اعلان ،
فيكون الأمن كله فى خلل ، ويكون الضياع الذى لا اثبات فيه ، الا أن يتمكن
المجنى عليه من القبض على السارق ، وليس ذلك بسهل ، وفى أكثر الأحيان
نعرض حياة السروق منه للتلف ، والسراق الذين يفرون وينجون أضعاف
الذين يقبض عليهم .

ودون الجريمتين السابقتين النصب والخداع ، فإنه يمس كماليا ، اذ يمس
ارادة التصرف فى المال عن بينة ومعرفة ، وادراك صحيح لوجوه الكسب
والخسارة .

وهكذا نجد أيضا الجرائم فى هذا الباب تتفاوت بمقدار قوة المصلحة ،
فالجريمة التى تمس المال وتضييعه أقوى عقوبة من الجريمة التى تمسه ، ويمكن
استرداده ودون الاثنين ما يمس بالمال ، وتكون لإرادة المجنى عليه دخل ،

صاح أن يعد من هذا القسم مطل الغنى ، وقد كانت له
ملته على الأداء ، ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم :
لن عقابه) .

تدبير والتفاوت تكون العقوبة فى الاعتداء على العقل ،
عداء على العقل حق الله تعالى ، أو بتعيرنا فى العصر
، فمن يشرب الخمر ويسكر منها أقوى إجراما ممن يشربها
كانت العقوبة على ذلك أقوى العقوبات فى هذا ، وإن
حرما ، لما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال :
نليله حرام) والسبب فى تحريم القليل أنه يؤدى الى
مقياس يحد ما يسكر وما لا يسكر ، وإن شارب الخمر
ل الى درجته فى الإثم ساقياها وبائعها ، وتحريم الأشياء
أو تناولها دون الأخرى .

العقوبات بتفاوت مقدار الاعتداء على هذه المصالح

علماء أن الضرورات ذاتها متفاوتة بتفاوت موضوعها ،
فسن والدين أقوى من الاعتداء على غيرهما ، وبذلك
الضرورى فيهما أشد من الاعتداء الضرورى فى غيرهما .

فى النوع الواحد تتفاوت فيه العقوبات بتفاوت قوته
فى الجماعة ، فمثلا الكافر المضل ، والمرتد الزنديق ،
ين فى الجانب الضرورى منه ، إذ يهدمون أصل الدين ،
د والحقائق الدينية ، ومع ذلك فالعقوبة متفاوتة ، فالكافر
ضلاله بالقتل إلا إذا دخل فى الإسلام ، فإنه لا ينزل به
مالي : (قل للذين كفروا ، ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف)
، فان تاب وآمن فلا عقاب عليه ، والا قتل ، وقال العلماء
من ممن اشتهروا بالزندقة ، فإنه لا يستتاب ، لأن جريمته
بعد هداية ، وكفره بعد إيمان ، وإنما جريمته فى أنه اتجه
الإسلامية بأباطيل يثيرها ، وأكاذيب ينشرها ، ولو استتبيب

لأعلن التوبة ليتمكن من الإفساد ، ويحكمه ، وجرائم هؤلاء تمس الضرورى ،
وترى أن العقوبة متفاوتة فى الجملة .
وإن ترتيب العقوبات على هذا الترتيب بينه الغزالي فى كتاب
المستصفى ، والشاطبى فى الموافقات ، وسائر كتب الأصول .

تقسيم العقوبات من حيث نوعها

٤٤ - هذا التقسيم الآنف الذكر كان تقسيما لها من حيث قوتها ،
وهى فى ذلك تابعة لقوة الاعتداء على المصلحة التى أوجب الشارع حمايتها ،
والحفاظة عليها ، ليقوم البناء الإنسانى سليما فى الأنفس والعقيدة والعقل
والمال ، ولينمو النسل الإنسانى قويا متألما .

وهذا التقسيم الذى نتكلم عنه إنما هو فى بيان نوع العقاب ، وهو تابع
لنوع الجريمة ، أى اعتداء على حق الله تعالى أم هى اعتداء على حق
شخصى ، ثم أى محدودة بحد منصوص عليه ، أم ترك أمر تقديرها الى ولي
الأمر أو القاضى .

وقبل أن نخوض فى ذلك نقرر حقيقتين ثابتتين :

الحقيقة الأولى : أن الجرائم كلها إما كان نوعها فيها اعتداء على المجتمع
أو بعبارة تتفق مع الشرع الإسلامى اعتداء على حق الله تعالى ، فمن أكل مال
الغير بالباطل نصبا أو تزويرا أو رشوة ، فقد اعتدى على أوامر الله تعالى
وفوائمه ، لأن الله تعالى يقول : (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل)
ويقول عليه السلام : (كل المسلم على المسلم حرام ، دمه وماله وعرضه)
والعقوبة على كل الجرائم إما كان نوعها فيه حماية للمجتمع ، فالضرب على
أيدي المفسدين الذين يهلكون الحرث والنسل ، ويعتدون على حرمان
المسلم أو الذمى - وهو حماية للمجتمع ، والقصاص الذى قال العلماء فيه
إن حق العبد يغلب ، قد قال الله تعالى مخاطبا المؤمنين عامة وخاصة : (ولكم
فى القصاص حياة يا أولى الألباب) .

وإذا كانت كل الجرائم فيها اعتداء على الأوامر الإلهية والمقررات الشرعية ،
فلماذا كان التقسيم الى ما هو حق لله وحق للعبد ؟

ة عن ذلك ان الجنايات التي يكون فيها الاعتداء على
يكون فيها اعتداء على شخص بغير رضاه ، ولكنها من
، وتكون آثارها الاجتماعية خطيرة اذا تفشت بالمجتمع
به فيه حقا لله أو حق المجتمع ، لأن الحق الشخصي
ي الحق العام ، ان كان .

هذه العقوبات انما هي لحماية الفضيلة الإنسانية
الإنسانية لا ينظر فيها الى مجرد الاعتداء على الحق
ظر فيها الى شيوع الرذيلة وسهولة ارتكابها ، والتجرو
نتيجة ضرر عام ، فكانت الفضيلة توجب اخذ المرتكب من
ات سهلا من غير تجسس ، ولا تحسس .
حية أخرى فان الجرائم التي لا تكون لها تلك الآثار
زيدا للعداوات ، مثيرا لاحقاد تستمر وتدوم ، ففتح باب
ؤديا للعداوات ، مثيرا لاحقاد تستمر وتدوم ، ففتح باب
ار القصاص لا يمنح الردع بذاته ، وحق العفو قد يكون

تقسيم العقوبة الى ما هو حق الله أو حق المجتمع ، وما هو
حق المجنى عليه وأوليائه .

نية : انه لا يوجد قانون ينص على كل العقوبات ، ولذلك
قرر أن القرآن الكريم قد نص على كل العقوبات لكل
س يحدث لهم من الأقضية بمقدار ما يحدثون من أحداث ،
نبر الله به نفوس بني الإنسان له سلطان على نفوس الأشرار ،
ر أبوابا ، ويفتح لهم من مغاليق الفضيلة ما يسهل به الرذيلة
لنفس البشرية ، وما كانت تلك الرذيلة لتدخل على النفوس
التي يفتحها الشيطان .

يمكن لشريعة من الشرائع أن تحصى كل الجرائم التي يسول بها
، وتدفع اليها الشهوات الجامحة ، ولكن من الممكن أن تنص
مهمات الجرائم ، وتضع عقوباتها . ويترك لولي الأمر العادل

الذي يذاط به حفظ الشريعة والدين ، وحفظ الأخلاق ، وحماية الأنفس
والأعراض والعقول أن يسن من النظم ما يكون فيه حماية لما حمته الشريعة .

واذا كان الفقهاء يقررون أن الحوادث لا تتناهى ، والنصوص تتناهى .
فانه لا بد من الاجتهاد لمعرفة حكم مالم ينص على عقوبته ، ويقدمون ذلك
الذي أدى اليه الاجتهاد - لولي الأمر العادل - ليعالجه بم ما يسن من قوانين
مسترشدا بحكم الشريعة الغراء في كل ما يسن ، بحيث لا يخرج عن مقاصدهم
العامّة والخاصة ، وما يهدى اليه ، والمفروض دائما أن ولي الأمر العادل
في الإسلام لا يخرج عن أوامر الشارع ، ولا يتجاف لإثم في تطبيق
الشرع ، ولا يفرض قط أن يكون هو معتديا على الحريات والأنفس والأموال
والأعراض ، والنسل ، والعقل ، بدعوى أنه يريد حمايتها ، فتلك هي
شريعة الرحمن .

العقوبات المحدودة وغير المحدودة

بالبناء على هاتين الحقيقتين ، يقسم الفقهاء انتهاء العقوبة الى عقوبة
محدودة حدث بنص شرعي من الكتاب أو السنة ، كمعقوبة الخمر وعقوبة
الزنا والردة عن الإسلام ، وكالقصاص ، والديات بكل أنواعها ، والكفارات
التي طالب الشارع بها طلبا دينيا أو قضائيا ، ككفارة القتل الخطأ .

والى عقوبة غير محدودة ، وهي العقوبات التي لم يرد نص من الشارع
ببيانها ، ولكنها للردع ، أو شفاء غيظ المجنى عليه في جرائم الاعتداء على
الأشخاص أو على النظام الاجتماعي ، كالتحريض على الفسق ، وكفتح
محال لبيع المسكرات ، وغير ذلك من الجرائم التي لم يرد نص من الشارع
بوضع عقوبة محدودة لها ، وتسمى العقوبات غير المحددة عقوبات تعزيرية (١)
وتشملها بعمومها كلمة تعزير .

(١) أصل كلمة تعزير معناها النصرة والتعظيم ، ومن ذلك قوله تعالى :
(وتعزروه وتنصروه) وتطلق على التأديب الذي لم يرد به نص ، وهو من قبل
التقوية والنصر . فمن قمع شخصا عن أن يضر غيره ، فقد نصره بحمله على
الخير ، ونصر الله بتنفيذ أوامره ، ونصر المجتمع فحماء من الآفات الاجتماعية .

المحدودة الى قسمين : حدود وقصاص .

لمة جامعة موجزة في الجرائم وعقوبتها المحدودة :
لها حدود مشروعة (١) جنائيات على الأبدان والنفوس
بأن قتلا وجرحا ، وجنائيات على الفروج ، وهي المسماة
بجنائيات على الأموال ، وهذه ما كان مأخوذا منها بحرب
غير تأويل ، وأن كان بتأويل سمي بغيا ، وإن كان
بافصة (أى خفية) من حرز سمي سرقة ، وما كان
بقوة سلطان سمي غصبا (٢) وجنائيات على الاعراض ،
(٤) وجنائيات بالتعدى على استباحة ما حرمه الله
، وهذه انما يوجد فيها حد في هذه الشريعة في الخمر ،
بعد صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه ، والحدود
اما قصاص واما مال ، وهو الذى يسمى الدية .

كلام ابن رشد ، أن كلمة حد عنده تطلق على العقوبات
كانت في جريمة الاعتداء فيها حقوق العباد الخالصة
فيها ، أم كان الاعتداء فيها حقوق لله تعالى أو ما يكون
غالبا .

من الفقهاء يطلقون كلمة حد على الجرائم ذات العقوبات
رع ، ولم يترك تقديرها لولى الأمر ، وقد اختار ذلك الرباى
كمال الدين بن الهمام .

فقهاء الحنفية ، وكثيرون من غيرهم لا يطلقون كلمة حد
لأنه يكون حق الله فيها غالبا ، أو تكون خالصة حق الله
فيقولون أن الحد في الاصطلاح هو العقوبة المقدرة حقا
على القصاص حدا ، لأن حق العبد فيه غالب ، ولا يقال عن
لأن العقوبة فيه غير مقدرة بنص شرعى ، وعلى ذلك يجب
رائم الحدود معنيين أن تخلف أحدهما لا تكون الجريمة

المعنى الأول : أن يكون في جريمة الحد اعتداء على حق الله تعالى ،
لأن الجريمة تمس حدا من حدود الله تعالى رسمها وعينها ، ومنع الناس
من ارتكابها حماية للفضيلة وتنظيما للمجتمع ، وإن حدود الله تعالى محارمه ،
هى حماه الذى منع من أن يعتدى عليه .

وقد ذكرنا أن التفسير الحقيق لما هو حق الله تعالى وحق العبد ، أن حق
الله تعالى ما يمس المجتمع ، والجنائية الشخصية تكون مطوية في جانب المعنى
العام ، وربما لا يكون فيها أذى حسى لشخص ما ، كزنى رجل غير متزوج
بامرأة غير متزوجة . فإننا ان نظرنا الى الناحية الشخصية لا نجد معنى الاعتداء
واضحا ، ولكن اذا تجاوزنا ذلك الإطار الضيق ، واتجهنا الى محيط أوسع
مدى ، واقفا أعلى ، نجد أن هذه الجريمة تشيع الفاحشة ، وهى اعتداء على
النسل ، وهى مخالفة للناموس الاجتماعى ، والسكوت عن العقوبة عليها يؤدى
الى الإحجام عن الزواج ونحو ذلك .

كذلك الأمر في قطع الطريق فإن قطاع الطريق يتفقون فيما بينهم على
ارتكاب جرائم القتل والسرقة ، ويعتصمون في مكان لتنفيذ جرائم لا تكون
سيطرة الدولة فيه قوية ، فإن هذه الجريمة بلا ريب فيها اعتداء على المجتمع
مباشرة من غير أى تعليل ، متكون اعتداء على حق الله تعالى مباشرة ، ويطوى
فيها الاعتداء على الأشخاص .

وجريمة السرقة فيها اعتداء على الأشخاص ، وفيها مع ذلك اعتداء على
المجتمع يصغر بجواره الأذى الشخصى ، إذ فيها الترويع والإفزاع كما ذكرنا
من قبل ، وهو معنى لاحظته كل القوانين ، ولذا لم تجعل عقوبة الاغتصاب
كمعقوبة السرقة ، ولهذا المعنى الاجتماعى العام كانت اعتداء على حق الله تعالى .

ومثل ذلك القذف ، ففيه ناحية شخصية ، وأخرى اجتماعية ، وهى
ما يترتب على هذه الجريمة من اشاعة الفاحشة في المجتمع الذى يلقي فيه الكلام
على عواهنه بالنسبة لجريمة الزنى ، فيترتب على ذلك الاستهانة بها ، وهى
أشد الجرائم فحشا ، وتهتز لها السموات والأرض ، وفى انتشار جريمة
القذف بالزنى اتهام البراءة بالإجرام ، إذ يرمى البرى ، وغير البرى ، وتسهل
جريمة الزنى ذاتها ، فإذا قال قائل فلان العظيم في مقامه زان ، فقد هون الزنى
(م ٥ - العقوبة)

سهم الزنى ، وإذا قال قائل ان فلانة صاحبة المنزل
الفسق يدخل على قلوب من يكون عندها استعداد له
فسد الأخلاق وينتشر الفساد .

الذى يلاحظ فى العقوبة التى تكون حقا لله تعالى هو أن
الأعلى لها ، فلا يترك لولى الأمر تقدير الحد الأعلى لها .
بتقدير الشارع ، وليست كالتقصاص ، لأن القصاص تحده
أن أساسه المساواة بين الأذى الذى نزل بالمجنى عليه ،
بالحانى ، أما حقوق الله تعالى أو حقوق المجتمع ، فالتقدير
بالمجتمع والفضيلة من أذى ، وذلك يكون بتقدير الشارع ،
ضعا لهوى الحكام ، ولذا حد الشارع الحد الأعلى الذى
ولا قاض .

مر يقول تقدير العقاب لما يكون وسيلة ، ففهم الحصنات
تفوق أنه وسيلة للإغراء هو من نوع القذف ، وإن لم يصل

يكن أن يكون عقاب الوسيلة كمقاب الجريمة التى كانت هذه
تكون الغاية واحدة ، ولكن كان القول تعريضا ، ولم يكن
دئذ تكون شبهة تسقط الحد فلا يعاقب عقوبة القذف ولكن
بالت من العقاب ، وهو التعزير ، ولا يصح أن نسقط الحد ،
ة مثله ، لأننا نكون قد هدمنا بيد ما بنينا باليد الأخرى ،
ن تكون العقوبة أدنى من عقوبة الحد ، على ما سنبين ذلك
ن بحثنا ان شاء الله تعالى .

عبادة وجهاد :

ان اقامة الحدود من عبادة الإمام وجهاد يجب أن يعاون عليه ،
جهاد فى قتال الأعداء لدفع أذى المعتدين ، وحماية الأمة منهم ،
أمة من عناصر الفساد من الجهاد أيضا ، لأنه جهاد لحماية الدين
الفضيلة وصون للمجتمع من عناصر الفساد التى تنخر فى عظامه
أمة بسودها الانحلال الخلقي ، ولا أمن فيها ولا سلامة ، وفوق

ذلك لا سبيل لمحاربة الأعداء الا اذا كان المجتمع سليما من الفساد ، وحسبنا
ما نراه فى بعض الدول التى اعتصمت بقوة السلاح ، ولم تعتصم بقوة
الأخلاق ، فقد خرت صريعة عند أول لقاء بأعدائها .

ولقد قال ابن تيمية فى كتابه السياسة الشرعية :

(ان اقامة الحدود من العبادات كالجهاد فى سبيل الله ، وينبغى أن يعرف
أن اقامة الحد رحمة من الله بعباده ، فيكون الوالى شديدا فى اقامة الحد ،
لا تأخذه رهبة فى دين الله ، فيعطله ، ويكون قصده رحمة الخلق بكشف الناس
عن المفكرات ، لا لشفاء غيظه ، وإرادة العلو عن الخلق ، بل بمنزلة الوالد اذا
أدب ولده ، فإنه لو كف عن تأديب ولده كما تتستر به الأم رقة ورافة لفسد
الولد ، وانما يؤدبه رحمة واصلاحا لحاله ، مع أنه يوده ويؤثر الا يحوجه
الى تأديب ، وبمنزلة الطبيب الذى يسقى المريض الدواء الكريه ، وبمنزلة قطع
العضو المتآكل ، والحجم وقطر العروق بالقصد ، ونحو ذلك ، بل بمنزلة
شرب الإنسان الدواء الكريه ، وما يدخله على نفسه من المشقة لينال به
الراحة ، فكذلك شرعت الحدود ، وهكذا ينبغى أن يكون الوالى فى اقامتهما ،
فان من كان قصده صلاح الرعية وإزالة المفكرات ، يجلب النفع لهم ، ورفع
المضرة عنهم ، ويبتغى فى ذلك وجه الله تعالى وطاعة أمره لأن الله له القلوب
وتيسرت له أسباب الخير ، وكفاه العقوبة اليسيرة ، وقد يرضى المحدود اذا
أقام عليه الحد ، أما اذا كان غرضه العلو عليهم ، واقامة بأسه ليعطوه
أو ليدخلوا له ما يريد من الأموال - انعكس عليه مقصوده .

يروى أن عمر بن عبد العزيز رحمه الله قبل أن يلى الخلافة كان واليا
للوليد بن عبد الملك على مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ساسهم
سياسة صالحة ، فقدم الحجاج من العراق ، وقد سامهم سوء العذاب ، فسأل
أهل المدينة عن عمر : كيف هيئته فيكم ؟ قالوا : ما نستطيع أن ننظر الى هيبة
له . قال : كيف محبتكم له ؟ قالوا : هو أحب الينا من أهلنا . قال : فكيف
أدبه ؟ قالوا : ما بين ثلاثة الأسواط الى العشرة ، قال : هذه هيئته ، وهذه
محبتة ، وهذا أدبه . هذا أمر من السماء .

هذا كلام ابن تيمية بتصريف قليل . ويستوفقنا منه ثلاثة أمور يحسن
التنبية اليها :

على الوالى فى اقامته الحدود أن يقيمها لله ، لا لهواه
فقد يشتط فى العقاب ، وقد يتساهل مع مذنب ، فهو
يفرط . وكلاهما ليس سبيل الله تعالى القويم .

تتبر اقامة الحدود عبادة اذا أدبت على وجهها ، وأنها
عالمى ، واذا كان الذى يحمل السيف داعيا الى الحق رادا
يدفع الشر فى داخل الأمة ، ويجرد سيف الشرع يقمع
الذين يعيشون فى الأرض فسادا ، ويدفع اعتدائهم

حاکم اذا باعد الهوى ، وأنزل العقاب بالقسط المستقيم
وبة أن يضعها فى موضعها ، وأن يسوى بين الناس
سا بحكمه ، بل محبة المخلصين من الناس ، لأنهم يعلمون
رحمة بهم ، فهو فى عقوبته وعطائه عادل رحيم بالناس .

تت الحدود عقابا لما يكون الاعتداء فيه على الفضيلة
ص لما يكون الاعتداء على العباد ، أو بالأحرى لا يكون
أ ، وأساس القصاص هو المساواة بين ما وقع من الجانى
من عقاب ، فهو لا ينظر فيه الى الآثار ، انما ينظر فيه الى
الآثار بانزال القصاص بيزول شرها ، فان اصابة الجانى
نوع غيره ، حتى ان الذى يهم بارتكاب الجريمة يقدر
عقاب قبل أن يفعل ، فيكون ذلك ردعا له ومنعا ان
، ولذلك قال سبحانه : (ولكم فى القصاص حياة يا أولى

، أى المساواة بين الجريمة والعقوبة شريعة الأديان السماوية
يعة القرآن وحده ، فقد كان فى التوراة من قبل ، كما حكى
نفا ، اذ قال سبحانه : (وكتبنا عليهم فيها أن النفس
العين ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والسن بالسن
، فمن تصدق به فهو كفارة له ، ومن لم يحكم بما أنزل

الله فأولئك هم الظالمون) وقد جاء القصاص فى التوراة التى بين أيدينا مع
ان اليهود نسوا حظا مما ذكروا به ، فقد جاء فى سفر الخروج ما نصه :

(من ضرب انسانا فمات يقتل ، وأسكن الذى لم يتعد أوقع الله فى يده ،
فانا أجعل له مكانا يهرب اليه ، واذا بغى انسان على صاحبه ليقتله بغدر ،
فمن عند مذبحى تأخذه للموت ، ومن ضرب أباه أو أمه يقتل قتلا ، ومن
سرق انسانا وباعه أو جد فى يده يقتل قتلا ، ومن شتم أباه أو أمه يقتل
قتلا ، واذا تخاصم رجلان فضرب أحدهما الآخر بحجر أو بلكمة ولم يقتل
بل سقط فى الفراش ، فان قام ومشى خارجا على عكازه يكون الضارب بريئا ،
الا أن يعوض عطلته ، وينفق على شفائه . واذا ضرب انسانا عبده أو أمته
بالعصا فمات تحت يده ينتقم منه ، ولكن ان بقى يوما أو يومين لا ينتقم منه ،
لأنه ماله ، واذا تخاصم رجلان وصدما امرأة حبلى فسقط ولدها ولم تحصل
أذية يغرم كما يضع عليه زوج المرأة ، ويدفع على يد القضاة ، واذا حصلت
أذية تعطى نفسا بنفس ، وعينا بعين ، وسنا بسن ، ويذا بيد ، ورجلا برجل ،
وكيا بكى ، وجرحا بجرح ، ورضا برضا ، واذا ضرب انسان عين عبده ،
أو عين أمته ، فأتلفها يطلقه حرا عوضا عن عينه ، وان أسقط سن عبده ،
أو سن أمته يطلقه حرا عوضا عن سنه) (١) .

وقد جاء أيضا فى التوراة التى بأيدينا مع ما فيها من تحريف ما يفيد بأن
ولى الدم له الحق فى أن يقتل فقد جاء فى سفر العدد ما نصه

(ان القاتل يقتل ، وان ضربه بحجر يد مما يقتل به فهو قاتل ، ان القاتل
يقتل ، أو ضربه بأداة خشب مما يقتل به فهو قاتل ، ان القاتل يقتل ، ولى الدم
يقتل القاتل حين يصادفه ، ولكن ان دفعه بغتة بلا عداوة ، أو ألقي عليه
أداة • بلا تعمد ، أو حجرا مما يقتل به أسقطه عليه فمات وهو ليس عدوا له ،
ولا طالبا أذنيته تقضى الجماعة بين القاتل وبين ولى الدم حسب هذه الأحكام
وتنفذ الجماعة القاتل من يد الدم وترده الجماعة الى مدينة ثلجبة •• ولا تأخذوا
فدية عن نفس القاتل المذنب للموت ، بل انه يقتل) (٢) .

(١) الإصحاح الحادى والعشرون .

(٢) الإصحاح الخامس والثلاثون .

ية ما نصه :

حبه في الوعر ليحتطب حطبا ، فاندفعت يده بالفأس الحديد من الخشب ، وأصاب صاحبه فمات فهو ن ، فيحيا لثلا يسعى ولي الدم وراء القاتل حين يحى طريق ويقتله ، وليس عليه حكم الموت ، لأنه غير ما قبله ، لأجل ذلك أنا أمرك قائلا ثلاث مدن تفرز

هذه النصوص المضطربة أمر لا شك فيه ، وهو أن شريعة التوراة التي بين أيدينا ، ولا ننقل عنها لأننا نصدق نزل على موسى عليه السلام ، ولكن ننقله ، لنبين للذين من الأوربيين أنه شريعتهم في كتبهم المقدسة ، فلسنا عليه أن ولي الدم يقتل القاتل حيث صادفه من غير فضاء وفحصه ، ولسنا نصدق أن من شتم أباه أو أمه في هذه النصوص ما يخالف المعقول والنقول ، ولم ينقل لم نصدقه حكم به في أي عصر من العصور .

قائل أن الإنجيل ليس فيه مثل هذه النصوص ، نقول أنه هو شريعة الإنجيل مالم يوجد ما يخالفه على أنه حكم

الإنجيل قد جاء فيه ما يدل على نقيض ذلك ، فثبتت في التوراة ، فقد جاء في إنجيل متى مانصه ، (سمعتم من بسن ، وأما أنا فاقول لكم ، لا تقاوموا الشر ، بل الأيمن ، فحول له الآخر أيضا ، ومن أراد أن يقتصر معتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك ، وأما أنا فاقول م . وباركوا لاعنيكم وأحبوا مبغضيكم وصلوا لأجل الذين يظرونكم .) ولكننا نقول أن هذا وصايا بالعفو ، وليست

ية الإصحاح التاسع رقم ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ .

نظاما يسن ، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يحكم بالقصاص ويدعو إلى العفو ، والله سبحانه وتعالى حبيب إلى العفو في كتابه الكريم ، فقال تعالى بعد نصوص القصاص : (فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان) وعبر عن القائل بأنه أخ تحببنا في العفو . قال تعالى : (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين واصبر وما صبرك إلا بالله . ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون) وقال تعالى : (ادفع بالتي هي أحسن ، فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم) .

وعلى ذلك تخرج كل عبارات الأناجيل الداعية إلى العفو عن يسىء اليك ، ولا يتصور أن يكون سيدنا المسيح عليه السلام يسن نظاما ، لا يقتل فيه قاتل ، ولا يضرب معتد ، ولا يسجن ظالم ، فإن هذا يكون بين الملائكة ، ولا يكون بين الناس ، بل أنه لا حاجة إليه عند الملائكة ، لأنهم عباد مطهرون لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون . ولا يتصور أن يكون بينهم تنازع وتضارب فإن هذا من الطبيعة الأرضية التي تنطوي عليها جوانح الإنسان . فإن الغيرة الظالمة ، والحسد المفسد في طبيعة الإنسان ، وأقرأ قوله تعالى في قصة قتل قابيل لأخيه هابيل من أجل قربان قدمه كل واحد منهما ، وكان أحدهما يرجو ما عند الله ، والآخر غير مخلص ، فقد قال تعالى :

(واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قربا قربانا ، فتقبل من أحدهما ، ولم يتقبل من الآخر ، قال لأقتلك ، قال إنما يتقبل الله من المتقين ، لئن بسطت إلى يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك ، انى أخاف الله رب العالمين ، انى أريد أن تبوء باثمي وإثمك ، فتكون من أصحاب النار ، وذلك جزاء الظالمين ، فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله ، فأصبح من الخاسرين ، فبعث الله غرابا يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه ، قال ياويلتا أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوءة أخى فأصبح من النادمين . من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض ، فكأنما قتل الناس جمعا ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا) .

الكريم يدل على الطبيعة الأرضية في الطبيعة الإنسانية ،
قصاص عادل ، وبذلك يحيا الناس حياة طيبة في الجملة
والجزاء الأوفى عند الله العليم الحكيم .

ن ما في الإنجيل من وصايا بالعتو في الجرائم الشخصية
، ولكنه وصية لشخص المجنى عليه ان أراد اتباعها ،
لذى ينفذ .

ذلك نقرر ان الإنجيل كما نزل على عيسى عليه السلام .
بات مكملًا للشدة التي اشتملت عليها التوراة كما نزلت على
، والقرآن الكريم جاء كاملا مشتملا على الأمرين ، شاهدا
ن الكتابين كما قال تعالى : (وكذلك جعلناكم أمة وسطا
ي الناس . ويكون الرسول عليكم شهيدا) .

م القصاص هي التي يسميها الفقهاء الجنايات ، فهم يطلقون
جرائم التي تقابل جرائم الحدود والجرائم التعزيرية فيعرفون
ي يكون فيها اعتداء على النفس أو الأطراف ، والتي تكون
أو دية ، وعلى ذلك تكون الجنايات هي الجرائم التي تكون
ن وتكون عقوبتها مقدرة بنص شرعي ، ولا يترك تقديرها
اضي ، فلا يدخل التعزير في عمومها .

فقه الحنفى ، وان لم تضع ذلك القيد ، وهو أن تكون عقوبتها
مارع ، غير أنه يلاحظ في تعريفها ، لأنهم لا يضعونه تحت
الا العقوبات المنصوص عليها ، أما ما لا نص فيه فانهم
ب آخر هو باب التعزير ، ويقررون أنه يكون في العقوبات
مقوبة مقدرة .

من يطلق الجنايات اطلاقا عاما ، حتى تشمل جرائم الحدود
تعزير ، وقد جاء ذلك في كتاب تبين الحقائق للزيلعي ،
نصه :

(الجنايات في اللغة اسم لما يجنيه المرء من شر اكتسبه . . وهو عام
الا أنه خص بما يحرم من الفعل ، وأصله من جنى الثمر ، وهو أخذ ما فوق
الشجر ، وهي في الشرع اسم لفعل محرم . سواء أكان في مال أم في نفس) .

فهذا التعريف الشرعي يجعل الجناية اسما لكل جريمة ، لأنها اسم لكل
فعل يحرم ، سواء أعلق بالمال ، أم تعلق بالنفس أم بغيرهما ، فتشمل جرائم
الحدود وجرائم القصاص بأنواعه ، وتشمل جرائم التعزير ، وهذا التعريف
يتجه الى ناحية من اتجاه ابن قدامة الحنبلي في المغنى فيقول : كل فعل فيه
عدوان على نفس أو مال ، لكنها في العرف - أي عرف الفقهاء - مخصصة
بما يحصل منه التعدى على الأبدان . وسموا الجناية على الأموال غصباً
وسرقه وخيانة واتلافاً) .

ونجد أن ابن قدامة ينتهي الى تعزير فيه عموم يتلاقى مع الزيلعي
في ناحية ، وهو أن الجنايات تعم الحدود وكل أنواع القصاص ، وتشمل
التعزيرات الواقعة على الأبدان ، فهو يخص كل ذلك بما يقع على
الأبدان ، فيجعل ما يقع على الأموال له اسم خاص ، فيسميه سرقة ،
أو غصبا أو خيانة .

وعلى ذلك تجعل جرائم الأموال قسما خاصا به ، مقابلا للجرائم الواقعة
على الأبدان .

٥١ - ويلاحظ بالنسبة للجرائم أن الشارع الحكيم نص على القصاص
في جزء منها ، وهو الخاص بالجروح والدماء ، وترك الباقي لتقدير ولي
الأمر ، فهو قد نص على القتل ، وقطع الأطراف ، والجروح التي يمكن أن
يقدر مقدارها .

وان الحكمة في تلك واضحة من تاريخ العرب ، بل من تاريخ العالم
كله ، لأن القتل وقطع الأطراف ، والاعتداء على الإنسان كان الناس يسيرون
فيه على قانون الثأر ، وعدم تكافؤ الدماء ، فالأشراف الذي يجرى في عروقهم
الدم الأزرق كما يجرى الآن التعبير بين الناس ، لا يكافئهم دم الضعفاء ،
والأمراء يجرى في عروقهم دم لا يجرى في دم السوقة ، والكبراء في المقام

الحقراء في زعمهم ، فإذا كان المقتول كبير قوم أو زعيم
فإنه ذات صوت مسموع ، لا يقتل فيه رأس برأس ،
في نظير رأس كبير ، وهناك فوق ذلك ظلم كان يقع ،
ضعيفا لا يقوى عليه على أن يطالب بدمه ، وإن طالب
لنفسه ، فجاء الإسلام بقرر مبدأ القصاص في الدماء
بين جميع الناس ، لا فرق بين سرييف وضعيف . وأمير
بلا تحت سلطان ولي الأمر ، وبحكم القضاء ، وأن
والنفوس جميعها متساوية ، فالنفس بالنفس إن
تقدير المقتول ليس من أدب الإسلام ، ولا من
القيام ، والناس أخوة . وهم متساوون في الحقوق
النبى صلى الله عليه وسلم (المسلمون تتكافأ دماؤهم) .
على القصاص والديات في الدماء أيا كان نوعها ،
تكون المساواة التامة بين الناس . ولا يطفى قوى ،
يف . وكان هذا القصاص سافيا للنفوس مذهبا
سراف ولا رغبة في الانتقام لذاته ، بل فيه عدالة وحماية
ل . (ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب) .

هذا الوضع هو مساواة بين آحاد الأمة في العقاب ، إذا
لا يصح التفاوت في العقاب . بسبب التفاوت في المقام
جرام ، إنما الشرف في تجنب الإجمام ، وإن تجنب
الأشراف والأقوياء ، وقد يكون ضاعبا على بعض
الحق على الأقل أن يتساوى القوى الشريف في العقاب

نأية المجتمع الفاضل :

العقوبات المقدرة سواء أكانت حدا أم كانت قصاصا ،
في وقابة المجتمع من آفاته التي تقوض بنيانه . وعلى
لقيام مدنية فاضلة ، إذ أن الجرائم التي تقام من أجلها
تجب إزالته ، وشر تجب تنقية الجماعة منه ولا بد من

استعمال الحزم الحاسم لإزالة هذه الأوزار من جسم الجماعة ليكون نقيبا
سليما ، وإذا كان الإسلام قد جاء لإيجاد مدنية فاضلة ، فلا بد أن تحمي
الفضيلة فيها . وأن يحمي كل ما به قوم الجماعة واطمئنانها ، والغاية الفاضلة
تبرر الوسيلة الحازمة . وأن الوسيلة كالغاية كلاهما فاضل ، وإن كانت
الوسيلة فيها الإيذاء ، فليس الإيذاء شرا دائما ، وقد قال النبى صلى الله عليه
وسلم : (من لا يرحم لا يرحم) ولا يصح أن يذهب فرط الشفقة بالنجاة إلى
نسيان جريمتهم ، فإن كل شفقة تمنع انزال العقاب الرادع بهم تمكن لشرمهم
وتعريض المجتمع لفسادهم . وليس ذلك من العدل مئ شئ ، لأن العدل أن من
ارتكب سيئا استحق عقابه ، وأن يتساوى الناس في العقوبات إذا ارتكبوا
ما يوجبها . فإن الجرم كالشجرة الشائكة - لابد من اقتلاعها أو تحضيد
شوكتها ، أن لم يكن في الإمكان اقتلاعها من دخال النفوس .

وإن تقدير عقوبات القصاص حمى الأمة الإسلامية من عصبية الجاهلية ،
ومنع التفاوت بين الناس ، فإن ذلك فيه اضعاف النخوة بين آحادها ، لحق
على الإسلام دين العدل أن ينشر المساواة في العقاب .

التعزير

٥٣ - التعزير هو العقوبات التي لم يرد نص من الشارع ببيان مقدارها ،
وترك تقديرها لولى الأمر ، أو القاضى المجتهد ، كما كان الشأن في قضاة العصر
الأول ، كابى موسى الاسعري . وشريح ، وابن أبى ليلى ، وابن شبرمة ،
وعثمان البتى ، وأبى يوسف صاحب أبى حنيفة ، ومحمد تلمبذه ، وزفر
ابن الهذيل أكبر تلامذ أبى حنيفة .

وإذا كان التعزير متروكا لولى الأمر ابتداء . فإنه يستطيع أن يقدر
في سلطانه ما يسمى الآن مئ العرف الحاضر جنائيات تكون عقوبتها مقدرة
بحد أعلى وحد أدنى . ويترك الأمر مئ تقدير ما بينهما إلى اجتهد القاضى
في فقه القضية . لا مئ مئة المسائل ، والجنائيات مئ العرف القانونى مئ الجريمة
التي تكون عقوبتها الإعدام أو الأشغال الشاقة أو السجن ، وإن كان الإعدام
يدخل في باب القصاص .

فهو ولي الأمر ما يسمى جناحا ومخالفات في العرف القانوني .

جناحة جاء في الفقه الإسلامي ، كما جاء في تعبير الجناحة من جناح بمعنى مال ، والجناح معناه الإثم ، لأنه الحق ، ومن ذلك قوله تعالى : (فلا جناح عليهما فيما اتفقوا عليه) . اشتقاق كلمة جناحة في العرف القانوني لأنها إثم ، وإن لم يوغل فيه كالجناية .

التي يطلق عليها مخالفات تدخل في أعمال الحسبة ، وحبذا نام الآن ، وسنبينه إن شاء الله تعالى .

يجب أن يسن ولي الأمر بعد أن تقاصرت الهمم في تعزيرها ، لحماية الأموال والأخلاق والنظام ويرتب فيه سب مقدار الاعتداء على المصالح المعتبرة في الإسلام .

مر بن عبد العزيز أن يفعل ذلك ، ويأخذ قانونه الذي يسته المدينة من الصحابة والتابعين . فينشر تلك الفتاوى على أنها يخرج عنه قاض من القضاة ، ولكنه مات قبل أن يتم ما هم به .

هذه المحاولة من بعده أبو جعفر المنصور ثاني ملوك سدد حاول أن يتخذ من فتاوى الصحابة والتابعين قانونا ، وطلب جرة مالك أن يجمع السنن لتكون قانونا ، فجمعها امام السنة ، جاء بعده من الحكام عن أن تتخذ قانونا ، لأن أهل كل إقليم سنن ، عن الصحابة والتابعين ، ألفوا السير على منهاجها ، كامها .

يجب أن نسارع هنا بالتنبيه إلى أن ولي الأمر الذي يضع بر هو ولي الأمر بحكم الإسلام الذي يقيم حدوده ، وينفذ تدي بهديه ، وقد استوفى شروط الحاكم العدل .

طمان إلى ما يسن من أحكام شرعية ، فانه يرجى منه في هذه أحكامه على مقتضى الحق العدل ، ولا يتصور من حاكم عدل

أن تكون الأحكام التي يسنها مخالفة لأحكام الشرع ، فتجرم ما ليس بجريمة ، وتبيح ما هو جريمة في حكم الإسلام .

ومهما يكن من حال ولي الأمر ، فإن التعزيرات الإسلامية يجب أن تتوافر فيها أمور أربعة :

أولها : أن يكون الباعث عليها حماية المصالح الإسلامية المقررة ، لا حماية الأهواء والشهوات ، سواء أكانت هذه الأهواء أهواء الحاكم نفسه أم أهواء حاشيته أم أهواء الناس ، فإن الهوى والمصلحة نقيضان لا يجتمعان وقد حددت المصالح التي تجب حمايتها بالعقوبات بحدود محكمة ، وأن القياس الضابط للفرقة بين ما هو هوى للحاكم أو أتباعه أو غيرهم ، وبين ما هو مصلحة - هو مقدار النفع والضرر ، فما يدفع أكبر ضرر وما يجلب أكبر نفع للناس يكون الحكم به تابعا للمصلحة ، وما ليس كذلك يعد هوى .

على أنه لا يمنع المباحات المقررة إلا إذا ترتب عليها ضرر مؤكد للجماعة ، ولا يتدخل بعقاب في الحقوق المكتسبة الثابتة إلا إذا كان الضرر مؤكدا ، وكان الضرر الناتج من استعمالها أكبر من ضرر الحرمان منها .

ثانيها : أن تكون العقوبات التي يقررها ناجعة حاسمة لمادة الشر ، أو مخففة له ، وألا يترتب على العقوبة ضرر مؤكد أو فساد أشد فتكا بالجماعات ، وألا يكون في العقوبات اهانة للكرامة الإنسانية وضياع لمعاني الآدمية ، فإن العقوبات تهذيب للمجتمع ، ولا يصح أن يكون التهذيب باهانة للإنسانية وتضييع لمعاني الكرامة ، كما نرى في عقوبة السجن وما يجري في داخله ، فإن فقد الكرامة الإنسانية فيها أمر واضح ظاهر ، ومن هانت كرامته دخلت روح الجريمة نفسه ، وتغلغلت فيها .

ثالثها : أن تكون ثمة مناسبة بين العقوبة والجريمة ، فلا يسرف في عقاب ، ولا يستهين بجريمة ، وإذا كانت العقوبة مناسبة للجريمة أحس المجرم بعدالتها ، فيخضع لها بحكم الترقب لها قبل وقوعها ، وليس التناسب بين ذات الفعل والعقوبة دائما . بل يلاحظ فيها معنى التناسب بين الفعل والعقوبة ، إذا كان الاعتداء على حق من حقوق العباد ، كالاغتصاب ، وأن يكون التناسب بين الأثر والعقوبة في غير ذلك .

والة والعدالة بين الناس جميعا ، لأن هذه المساواة مفروضة ، فلا يطبق حكم على طائفة من الناس ، ويطبق حكم آخر هذا تفرقة ظالمة ، والناس سواء أمام القانون ، وقد قال وسلم : (الناس سواسية كأسنان المشط) .

من نذكر هذا الشرط ، لأنه في ذاته لا يحتاج الى ذكر لأن به العدالة في كل ما يتولاه من أعمال ، سواء أكان عقوبات كان عطاء يوزعه ، أم كان في أعمال يعهد بها الى ولاته ، صلى الله عليه وسلم قال : (من ولي أحدا في شئ ، من أمر من هو أصلح منه كبه الله في النار) كما أن العدل مفروض حكما بين الناس ، ويكون ذا سلطان فيهم ، فان الله تعالى أمر بالعدل والإحسان) .

هنا احتمال أن يكون الشر ، وخصوصا فيمن يتولاه أمرها بالاغتصاب والقهر ، أو الوراثة ، اذ يسود حكمهم حب ، ويكون فرض السلطان بالقوة سبيله احكام تعزيرية لها شرعية واجبة الطاعة ، والخضوع لها فرض محتوم وقد وقع في الماضي أن كان التعزير الذي يفرضه الولاة لسلطانهم واخضاعا لحكمهم ويطبقونه على هذا الأساس يمت الى اصل شرعى ، يعفون من احكامه من يجبون ، لا يزدلف اليهم ، ولا حيلة له عندهم .

نجد الفقهاء يدنون في كتبهم تعزيرات القضاة وفتاواهم ، من الاقلية من تعزيرات الامراء ، الا أن يكون اماما عدلا ، يز ، فان تعزيرهم يكون حقا يستشهد به .

بياد في التعزير :

العقوبات التعزيرية كالعقوبة المقدرة ، بعضها حق الله ، بد فيها غالب ، ويتحقق حق الله تعالى في كل حد سقط ج شخص مطلقته طلاقة مكمل للثلاث ، ودخل بها يقع من الدخول حراما ، ولكن يسقط الحد للشبهة ، وليس معنى

سقوط الحد الا تكون ثمة عقوبة قط ، بل يكون التعزير ، ويكون ذلك حقا لله تعالى ، كما يتحقق التعزير حقا لله تعالى في الجرائم الواقعة على الأشخاص ، فمن اشتهر بالفساد والقتل اذا عفا ولى الدم عنه لا يسقط عنه العقاب مطلقا ، فاذا سقط القصاص لعفو ولى المجنى عليه ، فان النظام العام اى حق المجتمع أو حق الله تعالى يوجب العقاب ، وقد يصل التعزير الى الحكم بالإعدام على رأى بعض المذاهب .

وكذلك من عرض في الرمي بالزنى ولم يصرح به في رمى محصنة فان الحد لا يقام عليه ، ولكن لا يعفى من التعزير ، وهكذا كل عقوبة مقدرة تسقط بسبب من أسباب السقوط ، ويرى ولى الأمر فساد الجاني ، فانه يعزره لهذا الفساد .

ومن العقوبات التعزيرية التي يكون سببها الاعتداء على حق من حقوق الله ، العقوبات التي تفرض على مروجى البدع ودعاة التشكيك في الحقائق الإسلامية وكذلك ما يفرض من عقاب ، على مروجى الاخبار المكذوبة على رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ومن العقوبات التعزيرية التي يكون سببها اعتداء على حقوق الله ايضا تحريض النساء والعلماء على الفسق ، فأولئك الذين يجمعون الرجال على النساء تكون عقوبتهم تعزيرية ، وينزل بهم أقسى العقوبات التعزيرية ، لأنهم يسهلون الفسق على الفاسقين ، ويحرضون الناشئين .

وكذلك من التعزير الذي يكون لحق الله تعالى عقاب من يقتنون الخمر ويتجرون فيها ، وإن لم يشربونها ، ومن يعرضونها على الصغار ، ويحرضونهم على شربها .

ومثل ذلك العقوبات التي تفرض على من يغشون البضائع ، أو يفسدون اطعمة الناس ، ومن يحتكرون الأطعمة وغيرها مما يضيقون به على الناس ، ومن التعزير ما يفرض من عقاب على مغتصبى أموال الناس ، فكل هذه العقوبات سببها الاعتداء على حق الله ، أو بالعبرة التي تجرى في عرفنا الاعتداء على حق المجتمع .

مزييرية التي تكون من حقوق الله ، العقوبة التي تفرض
الربا ، وعلى عقد العقود المحرمة شرعا ، وغير ذلك
على الذين يغتالون حقوق الناس .

سلامي قد فرض عقوبات على الجرائم التي تكون اهمالا
، فهناك عقوبات لمن يجاهرون بالمعاصي ، ويتركون
ت للذين يمتنعون عن أداء الزكاة المفروضة ، وكذلك
راج في ميعاده . وكل هذه العقوبات للمحافظة على أداء

التعزيرية لأجل المحافظة على حقوق الله تعالى ، عقوبة

ما يكون فيه العقاب لحق الله تعالى في التعزير .

كثيرة يكون التعزير لحقوق العباد ، فمن قتل قتيلا
وجوب الدية يكون التعزير للمحافظة على حقوق العباد
لا يمكن القصاص فيها مع توافر سببه ، اذا وجبت لايسقط
ير ، وكذلك كل الجرائم الشخصية التي لا يمكن القصاص
بدل القصاص ، مع وجوب الدية الواجبة فيها .

ات التي تثبت لحقوق العباد في الجناية على النفس أن
نحوه ، ولكن لا تتم الجريمة بأمر لم يكن في تقديره ، أو لم
دفعه ، فانه في هذه الحال يكون العقاب تعزيريا ، وكذلك
نا مدة طالت أو قصرت ، فان هذه جريمة واقعة على ذلك
عقوبتها التعزير العادل في مثلها .

في ذلك نستطيع تقسيم التعزير الى قسمين :

تعزيرات لحقوق الله تعالى :

تعزيرات لحقوق العباد .

ون في حال الاعتداء على حقوق الله تعالى ، من غير أن يكون هناك

حد في موضوع الاعتداء . أو يكون هناك حد ، ولكن سقط بالشبهة ،
ويكون مقدار التعزير نادما لمقدار الشبهة ، فان كانت الشبهة قوية
كان التعزير غير شديد ، وان كانت الشبهة ضعيفة كان التعزير
شديدا ، كهذا الذي يعقد على احدى محارمه على التأييد ، وهو يعلم
تحريم ذلك ، ولكن يسقط الحد لصورة العقد على رأى أبي حنيفة دون
غيره من الفقهاء . فان ابا حنيفة الذي قرر ذلك يقول ان التعزير في هذه يكون
أشد تعزير ، وبذلك نرى أن التعزير في مواطن الحدود الذي تكون فيها شبهة
دارئة يسير مع الشبهة سيرا عكسيا . فان كانت قوية ضعف . وان
كانت ضعيفة قوى واشدد ، لأن مقدار الشبهة يحد من معنى الإجماع ،
فيحد من العقوبة .

ومن الشبهات ما يسقط كل عقوبة مع وقوع الفعل المحرم ، كهذا الذي
يتزوج امرأة وهو معتقد أنه لا توجد بينه وبينها علاقة محرمة ، ويدخل
بهما ويعاشرهما معاشرة الأزواج . ولا يوجد عنده وقت الزواج أى سبب
من أسباب العلم الصحيح ثم تبين له بعد ذلك وجود تلك العلاقة المحرمة ، فمع
أنه ارتكب محرما في ذاته يعد معذورا في ارتكابه اذا انتفت كل أسباب
العلم وقت ارتكابه عند العقد وعند الدخول .

والتعزيرات منها ما يكون عقوبة على ترك واجب كما ذكرنا في أمثلة -
تارك الزكاة وامتنع عن أداء الواجبات الدينية ، والعقوبة في هذه الحال
ليست على الماضي الذي وقع انما هي للحمل على الأداء ، وكذلك من امتنع
عن أداء ما عليه من ديون للعباد ، فانه يعذر ليحمل على الأداء ، وذلك
لقول النبي صلى الله عليه وسلم : لئلا الواجد ظلم بحل عقابه) .

ومن التعزيرات ما يكون عقوبة على أمر فيه اعتداء على غيره ولو بطريق
الامتناع ، كمن يعتدى على غيره بالسب ، وكمن يؤذى غيره بالضرب ، وكمن
يشيع الفساد بين الناس ، وكشاهد الزور ، وكمن يغتصب أموال الناس ،
أو يغشهم أو يحتكر أقواتهم ، فان هذا كله يقتضى تعزيرا ، لأنه اعتداء على
الآحاد ، أو على الجماعة ، ومن الجرائم التي يعد الإيذاء فيها بالامتناع عن
واجب ديني ، أن يحتاج شخص الى الماء وبصحبه من معه الماء ، فامتنع
(م ٦ - العقوبة)

س جسمه للتلف ، فان المتنوع يعاقب عقاباً تعزيرياً
مناع عن معاونته في وقت الحاجة اليه ، وكذلك من
برمات الله تعالى ، وهو يستطيع منعه أو تبليغ ولي
، فلم يفعل ، فانه يعد قد صدر عنه ايذاء بهذا الامتناع ،
ياتمرون على الدولة ولا يعمل على منعهم أو ابلاغ
بمضوا على ائتمارهم ، وكمن يرى سبعا يعدو وراء
بح أن يؤويه . فلا يؤويه فانه يكون قد أذى ذلك الرجل
واجب ، ومن ذلك من يرى أعمى يتردى في بئر أو في
نذ بيده ، وكمن يرى طفلاً يفرق في الماء ، وهو يستطيع

لصور نجد أن الجريمة التي أوجبت التعزير هي أذى لحق
أحد بسبب الامتناع عن الواجب ، فكل امتناع عن
ضرر ، فانه يوجب التعزير ، بل من الفقهاء من يقرر أنه
إذا توافرت شروط العمد .

كل واجب ألزم الشارع به يكون لمصلحة مطلوبة ، أو لدفع
عن يمتنع عن الواجب يمنع مصلحة أو يجلب ضرراً ،
باب عن بعض الناس والتمحيص النافذ يؤكد السببية
رك والأذى .

اجمال سقناه في أقسام العقوبات العامة في الفقه الإسلامي ،
ترجع الى ثلاثة : الحدود ، والقصاص ، والتعزيرات ،
بعبارات موجزة موضحة ، ولكنها لا تبين قواعدها ،
بها ، وقد حق لنا أن نذكر القواعد في كل نوع من هذه

القواعد العامة للحدود

تعريف الحدود والغاية منها

٥٩ - الحدود جمع حد ، وهو في اللغة المنع ، وفي الشريعة العقوبات
الثابتة بنص قرآني أو حديث نبوي في جرائم كان فيها اعتداء على حق
الله تعالى .

ومعنى ذلك أن الحقوق أقسام أربعة : حقوق خالصة لله تعالى ، كعبادته
سبحانه وتعالى وحده ، وحماية الفضيلة ، وحقوق خالصة للعبد كامتلاكه ،
وانتفاعه بما يملكه ، وحقوق حق الله تعالى فيها غالب ، كبعض الحدود عند
بعض الأئمة ، مثل حد القذف ، وحقوق حق العبد فيها غالب كحق القصاص ،
ولله تعالى فيها حق .

ويمصح أن نفسر حق الله تعالى بحق المجتمع ، وذلك لأن الله تعالى ما أمر
بما أمر ، وما نهى عما نهى الا لإيجاد مجتمع فاضل تسوده الفضيلة ، وتختفي
فيه الرذيلة ، ويمكن كل أحاده من القيام فيه بما عليه من واجبات ، ويستمتعون
بما لهم من حقوق من غير مانع يمنعهم الا ما يكون بأمر من الله تعالى ،
وكل ما يمس هذا المجتمع الفاضل بحيث يعرضه لشيوع الفساد فيه ، والتنازع
والتدابير ، وتمكين الظالمين يكون اعتداء على حق الله تعالى ، لأنه هو الذي
يشرع للمجتمع ما يوجهه الى الكمال ، فما يكون عكس ذلك يوجهه الى الفساد ،
فيكون اعتداء على حق الله تعالى وشرعه ، فمثلاً المجتمع الفاضل يوجب رعاية
النسل وحفظ الأنساب ، والمحافظة على كيان الأسرة ، وإذا شاع الزنى في أمة
انحلت فيها الروابط ، وضاع فيها النسل ، فكان الزنى اعتداء على حق الله تعالى
أو على حد تعبير عصرنا اعتداء على حق المجتمع ، أو على النظام الاجتماعي ،
وأن المجتمع الفاضل يقتضى سلامة عقول أحاده ، لأن العقل اذا فسد كان
صاحبه كلاً على المجتمع غير منتج فيه ، وكان مصدر شر له ، لأن العقل يقى
من الوقوع في الشر ، ولذلك كان من حماية المجتمع العمل على سلامة العقول ،
لكي تكون كل القوى عاملة ، أو كل القوى التي يمكن أن تعمل تقسوم

حد الشرب ، وهكذا تجد الحدود كلها تتجه الى حماية الله تعالى .

أمر قرر الفقهاء أن حق الله فيه غالب لا يلاحظ فيه جاد . ولكن يلاحظ حماية المجتمع ، وتجي مصالح

التي اعتبرت حدودا هي : حد الزنى ، وحد القذف ، حد السرقة ، وحد قطع الطريق ، وحد الردة . وسميت الجرائم حدودا ، لأنها محدودة مقدرة بتقدير الله تعالى ، فيها أو ينقص . ولأنها حدود قائمة فاصلة بين الحق فاضل ، وما هو مرزول ، فهي حدود الله تعالى التي تحمي الجرائم التي تكون عقوبتها حدودا تغور يهاجم المجتمع بيات هي الحدود التي تسد بها هذه الثغور .

وبيات لحماية الفضيلة الإنسانية العليا التي قررها الإسلام ، الفاصل الذي يمنع الأشرار من اقتحام حامي الأخيار .

العقوبات هي الوقاية للمجتمع والحدود التي تحمي الآحاد ، ومن أجل ذلك سميت تلك العقوبات حدودا ، ويسمى حد الله تعالى الذي يعطى الحقوق ويفرض الواجبات ، ويعين بالذي رسم الحد حامي الفضائل ، وحرمت أهل الإيمان . هذه العقوبة شرعت إذن لحماية المجتمع ، وإن الغاية منها حماية لي ، وجعل الناس يعيشون مطمئنين في هذه الأرض .

كانت هذه العقوبات لا ينظر فيها الى مقدار الفعل المرتكب ، لا اعتداء الشخصى الواقع مباشرة على الآحاد ، إنما ينظر في تقدير الآثار المترتبة ، سواء أكانت قريبة أم بعيدة .

فيها الى مقدار الاعتداء الشخصى الواقع على الزنى بها ، فانه ساهما ، فليس ثمة أذى حسي واقع عليها . وإنما ينظر فيها الى

ما يترتب على شيوع هذه الفاحشة من نتائج خطيرة بالنسبة للمجتمع ، فانه يترتب على هذا الشيوع ألا يقبل الناس على الزواج مكتفين بتلك العلاقات ، وبذلك تنحل الأسرة ، وبانحلالها تذهب أقوى رابطة في بناء المجتمع الفاضل ، ويضيع النسل ، فانه إما ألا يكون نسل قط بين الذين تقع منهما هذه الجريمة ، وبذلك يقل تعداد الأمة ، ويفن نسلها شيئا فشيئا ، وإما أن تكون هناك ثمرة لتلك العلاقة الفاجرة ، وبذلك يكون الأولاد غير الشرعيين الذين يتربون في الملاجئ والذين لا يعرف لهم آباء ، وكان يسميهم الرومان أبناء المجتمع لشيوعى الأبوة لهم بين أولئك الذين ارتكبوا مع هذه المرأة التي أتت بهؤلاء الأولاد ، وإن هؤلاء الأولاد ينشئون وفيهم شذوذ يجعلهم لا يألفون الناس ، ولا يالفهم الناس ، فيكونون مصدر أذى مستمر ، وتفك بهم عرا الجماعة ، وتذهب وحدتها وقوتها ، وذلك لأن الأولاد ، إنما تتربى فيهم العواطف الجماعية بتربيتهم بين أبويهم وأخوتهم ، إذ أن الغرائز تنمو مهذبة مشدبة بحنان الأبوين وعطفهما ، ورعية الأولاد في أرضائهما ، وإن الأم والأب يعلمان أولادهما العلاقة الإنسانية ويربيان فيهم النزوع الاجتماعي .

وإذا فشا الزنى في أمة فإن مآلها الانحلال وتناقص السكان ، ووجود رجال فيهم عداوة للمجتمع ، واعتبر ذلك بالأمر التي تفشتها تلك الجريمة الإنسانية ، فإن مجتمعها في انحلال ، وسكانها في نقصان .

ولما كان من مقاصد الإسلام الكبرى حفظ النسل قويا متآلفا ليكون قوة تربط بغيرها من القوى الإنسانية كان من أفحش الجرائم فيه الزنى ، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم : (إن من أكبر الكبائر الزنى وأفحشه ما كان بحليلة الجار) .

وإن المتتبع للنصوص القرآنية يجد كثيرا من الآيات القرآنية تفرق النهي عن قتل النفس بالنهي عن الزنى ، فقد قال تعالى في سورة الأنعام (ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق) وقال تعالى في سورة الإسراء (ولا تقربوا الزنى انه كان

ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق (وقال تعالى
أوصاف المؤمنين :) والذين لا يدعون مع الله الها آخر
تحي حرم الله الا بالحق ، ولا يزنون) .

وص الكثرة يتبين أن بين الزنى وقتل النفس مناسبة ،
في الزنى قتلا للنسل ، وفي جريمة القتل قتل نفس واحدة ،
قتل اعتداء على شخص واحد ، فجريمة الزنى اعتداء على
تريد حياة كريمة ، فلم تنل الحياة ، أو نالتها ذليلة

النتائج البعيدة المدى في الجماعة كانت عقوبة الزنى
في الإسلام .

لا ينظر فيه الى ذات الفعل ، وقيمة الشيء المسروق ، وإنما
يح المترتبة على فشو السرقة في المجتمع ، والنتائج الخطيرة ،
في حي أو قرية تزعج كل الأمن ، فيتجهون الى الحراس
المقاتل يحكمونها ، ومع ذلك يبيتون في دعر مستمر ، وإن
من ما يروعههم استمروا مال الجماعة ، وكلبوا في طلبه غير
أذمانهم عن حيل كثيرة يبتدعونها .

السارق يجيئون الى الضعفاء من النساء في مخادرهن ،
ن ، وأموالهن ، ويقتلونهن في سبيل ذلك ، ولا يكاد يوم يمر
ي من غير ارتكاب جريمة قتل لأجل السرقة ، فهي جريمة
جرائم المباشرة ، وأن السارق يتسلحون دائما لينالوا المال
نفس ، وطبيعة السارق نهمة شرمة مستبيحة ، قاطعة ما بينها
، ولا ينظر الى الناس الا كما ينظر السبع الى فريسته ينهشها
كان .

ت السارق الى المجتمع ، لا تخفيها حضارة ، ولا يمنعها تقدم
وجدان ديني ، ولذا وجدنا العصابات في البلاد المتحضرة

في أوربا وأمريكا وخصوصا الأخيرة تهدد الأمن ، والدولة قاصرة عن أن
تتقربهم ، لأن الداء قد استشرى ، وتوهم بعضهم أنها فروسية .

من أجل هذه النتائج الخطيرة كانت عقوبتها شديدة ، وهي قطع اليد
إذا ثبتت السرقة بدليل لا شبهة فيه ، وقد وجدنا ناسا يستفظعون هذه
العقوبة ، ويشنعون على الإسلام بها ، وما هم الا قصار النظر ، نعم انها عقوبة
قاسية ، ولكن عند النظر في قسوتها يجب أن ينظر أيضا الى النتائج المترتبة
على فشوها ، والفسوة التي يرتكبها السارق ، واننا لو أحصينا الأيدي التي
قطعت بحق في البلاد التي تطبقها ثم أحصينا الأنفس التي ازهقت في سبيل
السرقة ، وتكاد السرقة في المنازل ، والحقول تقتل بالقتل دائما ، لكيلا
يعلم المسروق عن السارق ، لو كان الإحصاء وتمت الموازنة لوجدنا الأيدي
التي تقطع عددا ضئيل بالنسبة للنفوس التي تزهق ، ذلك أن قطع يد
سارق واحد ترزع السارقين فتجعلهم يترددون عند الإقدام على السرقة .
والحقيقة أننا نتردد بين ترويعين إما أن ترويع الآمنين ، وإما أن يرويعوا الأمنين ،
فاختار الإسلام أن يرويع الإثم ليختفى ، ويكون الأمن الشامل ، وحماية
الحقوق .

ويذكر كاتب إسلامي معاصر أنه يروى في التاريخ أن هشام بن عبد الملك
عطل حد السرقة سنة ، فتضاعفت حوادثها وصار الناس غير آمنين على
أنفسهم ولا أموالهم ، من الغصب والنهب ، وظهر الشذاب والسطار في البوادي
والحواضر ، فلما تفاقم الأمر ، واضطربت الأحوال أعاد العقوبة كما شرعها
الله تعالى ، فكان الإعلام بالإعادة وحده كافيا لصون الحقوق وحفظ الأموال
والنفوس ، وتحقق قول الله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما
جزاء بما كسبا نكالا من الله ، والله عزيز حكيم) .

حد قطع الطريق :

٦٣ - وإذا تركنا حد السرقة نتجه الى عقوبة هي أغلظ العقوبات ،
وهي عقوبة الحراية ، أو عقوبة المتأمرين على أمن الناس ، وهي أن يخرج
جماعة لهم قوة وصولية يتخذونها ذريعة لارتكاب جرائم القتل والسلب ،
وشق عصا الطاعة للحكام لغير غاية الا الإجرام وفرض سلطانه ، فهي
تتضمن في جملتها معاني ثلاثة :

الولاية العامة والخروج على أحكامها .
الجنائي ، لأنه لا يجمع تلك الجماعة المتمردة الا الاتفاق

المجاعة بالإجرام ، وارتكاب جرائم القتل أو السلب
ضمنت مع ذلك جرائم أخرى كالاغتداء على الأعراض ،
جريمة وجريمة النفي ، - وهو الخروج متأولا بقوة على
الخروج الأخير بهذه القوة ناشئ من تأويل ، حتى
لايتين : ولاية قائمة ، وولاية غير ثابتة .

عند أكثر الفقهاء عمل مشترك بين آحاد تضافوا آثمين
نفذه ، بحيث لا يقوى المجنى عليه على دفع الأذى ،
س ليدفعوا عنه الأذى ، اما لبعد المكان عن العمران ،
طريق ، أو للتدبير الخفى الذى استطاعوا اجكامه كقوة
البلدان الأمريكية مثلا ، وهذه الصور عند جمهور الفقهاء
روها على الحال الأولى وهى البعد عن العمران .

رائم بلا شك أشد الجرائم ترويعا للناس ، لأنها خروج
عن كل ارتباط اجتماعى ، ولذا وضع الله تعالى لها أقصى
نكال تعالى فى هذه العقوبات : (انما جزاء الذين يحاربون
عون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع
من خلاف أو ينفوا من الأرض ، ذلك لهم خزي فى الدنيا ،
عذاب عظيم ، الا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم ،
فور رحيم) .

ه الجريمة فى حاجة الى بيان مقدار الأذى الاجتماعى الذى
تكايبها ، فهى ارهاب للمحكومين ، وتمرد على الحاكمين ،
فضائل الإنسانية . . والاجتماعية ، وكان الإصلاح يتقاضى
ليمتنعوا عن ترويع الآمنين ، وفساد الأرض ، ومحاربة الله
، وكذلك وضع الإسلام تلك العقوبة ، وهى القتل من
قتل مع صلب أجسامهم زجرا لهم ، ومنعا للغير ، أو أن تقطع

أيديهم وأرجلهم من خلاف ، فمن تقطع يده اليمنى ، تقطع رجله اليسرى ،
واما نفيهم باسكانهم مجاهل فى الأرض مراقبين لا يستطيعون فيها التجمع
لزاولة نشاطهم الآثم ، أو بحبسهم ، فكل العملين يصح أن يكون تفسير
المعنى النفى فى الأرض .

وكثيرون من العلماء يقررون أن الإمام مخير بين هذه العقوبات ،
وآخرون قالوا ، ان كل عقوبة من هذه العقوبات لها جرائم خاصة ، فإذا
قتلوا قتلوا ، وإذا قتلوا وسرقوا قتلوا وصلبوا ، وإذا سرقوا قطعت أيديهم
وأرجلهم من خلاف ، وليس معنى تخيير الإمام أنه يعطى حرية الاختيار
من غير أن يسوغ اختياره ، بل لا بد أن يكون لتوجيه واحدة من هذه
العقوبات له سبب يجعل ما اختاره مناسبا للجريمة ، أو لقوة المجرمين ،
أو مقدار استمكان الشر فى نفوسهم .

وان العاقل يجد تناسبا واضحا بين هذه الجريمة وعقوبتها فهى أذى
مطلق ، لا يصح أن يرحم مرتكبه ، لقول النبى صلى الله عليه وسلم : (من
لا يرحم لا يرحم) فعلى الذين تأخذهم الرافة بالمجرمين أن يوازنوا بين مقدار
الأذى ينزلونه بالجماعة ، أو تتعرض له الجماعة ، ومقدار العقوبة ، فانها
مهما تعظم تضؤل بالنسبة لشرور هؤلاء وقطعهم الطريق على السابلة التى
تضرب الأرض وتبتغى الرزق بالسير فى مناكبها .

وان الإسلام لاحظ شدة هذه العقوبة ففتح باب التوبة لهؤلاء المفسدين ،
فقرر أنهم اذا تابوا قبل أن تقدر الدولة على قمعهم ، وفل شوكتهم فان الله
يعفو لهم ، وليس معنى ذلك أن ما ارتكبوه من جرائم يكون موضع عفو ،
بل تطبق عليهم العقوبات التى تطبق على من يرتكبون هذه من غير تجمهر
وتكاثف لإفساد الأمن ، وخرق النظام ، فاذا كانوا قد قتلوا فولى دم المقتول
له أن يطالب أو يعفو ، واذا كانوا قد سرقوا فعند بعض المالكية لصاحب
المال أن يطلب اقامة حد السرقة .

ويلاحظ أن العقوبة المذكورة فى النص القرآنى حد ، ولو كانت جريمتهم
القتل ، ولذا لا تحتاج الى مطالبة من ولى الدم ، ولا تكون محلا للعفو
الا اذا تابوا قبل القدرة عليهم كما بينا .

لو طبقت هذه العقوبة في البلاد الأمريكية التي تكثر
ة لأنت بأطيب النتائج في حفظ أمن الناس ونظام الدولة ،
بات التوحش ، الى آخر ما هناك من ألفاظ لا تنتج
لهم أن ما ينزل بالمجرم من عقاب يكون صارما يسمى
لمجرم بالناس لا يلتفت اليه ، ولكن هكذا فسد الفكر ،
مآيات تقصد في الأرض فأولئك الذين يحمونهم يفسدون
ولا فرق بين فساد وفساد .

يقذف الذي هو رمى الرجل أو المرأة بالزنى من غير
اجتماع من مفسد أربع :

١- شيوع الفاحشة ، فانه كلما ترامى الناس بها بغير حق
غير تبين ، وفي ذلك فساد الجماعة لأن شيوع قوله يسهل
بالي (ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا
الدنيا والآخرة) .

سدة رمى البراء بالباطل ، وهو ظلم واقع بهم ، وربما
علم بالقول ، فكان لابد أن تحمي سمعتهم بحكم رادع .

٢- خدش الحياء العام ، فان الحياء يوجب الا ينطق المؤمن
حياء خير كله ، وهو رباط المجتمع الذي يربطه ، وهو وقاية

بعضة : ان الذين يقذفون عادة الكبراء ، أو ذوا مكانة
يؤدي ذلك الى سهولة هذه الجريمة في قلوب الضعفاء ، فاذا
ئيس ذو جاه بفضل رياسته ، أو رجل له منزلة بين الناس ،
وصدق الناس ، أو أشاعوه ، فان ذلك يزيل العقوبات أمام
ب الشر ، ولكن تتوقف ، أو تتردد ، إذ أن اشاعته عن كبيرة
ف قوة النفس خصوصا اذا كانت النفس لينة .

وفوق ذلك فان تردد الكلام في هذا الأمر يوجد حكما فاسدا ، ورأيا
عاما ينطق بالرخيلة ، وتتردد بين جوانبه ، وبذلك يعم الفساد في الأرض ،
وتنحل الأخلاق .

ولأجل ذلك جعل عقاب الرمي بالزنى من غير اثبات عقوبتين :

الأولى : بدنية وهي ضربه ثمانين جلدة .

والثانية : أدبية ، وهي ألا تقبل له شهادة أبدا ، لأن من استهان بالقول
هذه الاستهانة لا ينتظر منه ان يعلى حقا أو يخفض باطلا ، بشهادته ، ولأن
جريان ذلك القول على لسانه من غير تثبت ينقص مروءته ، وحيث نقصت
نقص الصدق في القول ، والله تعالى يقول في قصة رمى أم المؤمنين السيدة
عائشة رضي الله عنها ، بحديث الإفك عن عفتها : (لولا ان سمعتموه ظن المؤمنون
والمؤمنات بأنفسهم خيرا ، وقالوا هذا افك مبين ، لولا جاءوا عليه بأربعة
شهداء فان لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون ، ولولا فضل الله
عليكم ورحمته في الدنيا والآخرة لمسكم فيما أفضنتم فيه عذاب عظيم ، إذ تلقونه
بالسنتكم ، وتقولون بأفواكم ما ليس لكم به علم ، وتحسبونه هينا وهو
عند الله عظيم ، ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك
هذا بهتان عظيم ، يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبدا ، ان كنتم مؤمنين) (١)
ثم يقول سبحانه : (ان الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا
في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم) (٢) .

ان الإسلام يريد مجتمعا نزيها عفيفا لا يجرى في ظاهره الا الخير
ولا ينطق فيه أحد بالشر ، لينزوى ويقتله الظلام ، ولذلك كان هذا العقاب .

حد الشرب :

٦٥ - لقد ثبت تحريم الخمر ثبوتا قاطعا ، فقد قال تعالى : (يا أيها الذين
آمنوا انما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان
فاجتنبوه لعنكم فلحون ، انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء

(١) الآيات ١٢ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ من سورة النور .

(٢) الآية ٢٣ من سورة النور .

دكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون (١) •

خمرا ، ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم : (كل
ر حرام) وقد اتفق العلماء على تحريم كل مسكر ، وإن
شربة •

ي العقل توجب تحريم الخمر ، ومن يشربها ، فانما
ال جماعة ، لأنها تغرى بالعداوة كما نص القرآن ، وتدفع
سكران يندفع الى الشر ، والى القول المفسد عند هذيان
بالجماعة ، وكثير من مدمنى الخمر يرتكبون أكبر
سكرهم ، ومنهم من يسكر ليقدّم على ارتكاب الجريمة
سأ حقا أم الخباثت ، وما من شر يتردد فيه الإنسان
سكر •

فقدان العقل أو نقصه يتناول المسكرات والمخدرات
على الأمة ، ومصدر أذى لها ، وإن الأمة تفقد به قوة
ولأجل هذا لم يكن الشرب جريمة شخصية ، وقد وضع
عقوبة كعقوبة القذف ، وهى ثمانون جلدة ، كما قرر أكثر
من عمل النبي صلى الله عليه وسلم •

لقتل ، فمن آمن ثم ارتد فانه يقتل ، وعند كثيرين من الفقهاء
حتى تقوب ، ولا شك أن هذه عقوبة قاسية ، وأنه يتساءل
الآتية :

ت هذه العقوبة القاسية مصادمة لقوله تعالى : (لا اكراه
دين) (١) ولقوله تعالى للنبي الأمين : (أفأنت تكره الناس
يكونوا مؤمنين) (٢) •

ت هذه العقوبة مناهضة للحرية الدينية التى أقرها الإسلام •

ان : ٩٠ ، ٩١ من سورة المائدة •

(ج) أليست هذه العقوبة باعثة على الشقاق وهو أفتك بالأمة من
تغيير الدين •

(د) ما الاعتداء على الجماعة فى كفر من يكفر وارتداد من يرتد •

ونقول فى الإجابة عن السؤال الأول : ان الإكراه المنفى فى الآيتين انما
هو الإكراه على الدخول فى الإسلام ، والإسلام يريد ممن يدخل فيه أن يكون
مخلصا فى طلبه مختارا فى الدخول فيه مدركا حقائقه ومزاياه ، ولذلك
قرن نفى الإكراه فى الآية الأولى بقوله تعالى : (قد تبين الرشد من الغى ،
فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام
لها ، والله سميع عليم) فمن دخل فى الإسلام حرا مدركا علما ألقى من الرشد ،
فليس له من يعد أن ينفصم منه ، لأنه لن يخرج منه بيئة صادقة ، وحجة
مستقيمة ، وانما هو الضلال والتضليل •

ونقول فى الإجابة عن السؤال الثانى : ان عقوبة الردة لا تتنافى مع
الحرية فى وقائع الحياة الشخصية ، لأن حرية العقيدة توجب أن يكون الشخص
مؤمنا بما يقول وما يفعل • وبأن يكون له منطق مستقيم فى انتقاله من عقيدة
الى عقيدة ، وإعلانه ذلك أمام الناس ، ومن ذلك الذى يخرج من ديانة
توحيد الى الوثنية ، وله منطق ، ومن ذا الذى يخرج من دين ، كل أمر فيه
يسير مع العقل المستقيم الى الانطلاق ، أو الى دين لا يستطيع العقل
تسويغ ما فيه ، لا يفعل أحد ذلك ، وهو ذو حرية فكرية حقيقية ، انما
يخرج من هذا الدين المستقيم اتباعا لهوى ، أو جنوحا الى المادة يطلبها ،
أو الى تضليل يعلنه ، فاذا حارب الإسلام اتخاذا الأديان هزوا ولعبا وعبثا
وتضليلا ، فانما يفعل ذلك لحماية حرية الفكر والرأى من هؤلاء العابثين ،
فليست الحرية فى أى باب من أبوابها انطلاقا عابثا ، انما هى اختيار مدرك
لا تضليل فيه ولا عبث •

وانه يكاد لا يوجد من يرتد عن دينه اذا كان أصيلا فى الإسلام ، وإن

(١) من الآية ٢٥٦ من سورة البقرة •

(٢) من الآية ٩٩ من سورة يونس •

أو ما يشبهها ، أو لفساد في فكره ، وتعرض عليه مع الهوى والمادة ، ومن كان ضالا فيهدى ، ومن ضل والشهوة يحرم منها .

ون ارتدادهم فهم الذين يدخلون الإسلام لغرض من يتزوج امرأة فوق امرأة أو يطلق امرأته ، حتى إذا قضوا بينهم القديم ، ان محاربة هذا النوع لا يعد محاربة لها حماية للاعتقاد من هو أهل الأهواء ، وان أولئك من الأديان هزوا ، وطريقا لنيل أهوائهم إذا علموا قبل الإسلام كيف يخرجون منه ومآلهم لا يدخلون فيه ، من الأصلية ، ويسلم المجتمع من شرورهم وعبثهم ، وأنه عقوبة المرتدين ، وقد كثر ذلك النوع في البلاد بسبب يحتاج الى علاج لحماية حرية الاعتقاد الحقيقية .

السؤال الثالث - هو أن العقوبة لا تكثر من النفاق ، مسلم أصيل في الإسلام الى غيره ، حتى اذا منع يبقى لا وجود له ، انما الذي يكثر منه الارتداد هم الدخلاء على أرض من أغراض الدنيا ، ولم يدخلوا عن ايمان واعتقاد ، بدخولهم ، ومنافقون في دينهم ، فاذا وضعنا عقوبة من في الإسلام ابتداء ، فلا يكون منهم ذلك النفاق الردى ، من هذا الى أن عقوبة الردة قطع لرقاب المنافقين ، وليس

البيان تكون الإجابة عن السؤال الرابع بيينة واضحة ، لأن روا ولعبا . والتضليل الذي يصحب الارتداد ، والانحلال ب على الردة . كل هذا يفسد المجتمع ، وتجب حمايته منه ، بة الردة لحماية حرية الاعتقاد .

هذا الاستقرار تبين أن عقوبة الحدود الغاية منها حماية عقوبة مناسبة لجريمتها ، وانها علاج حاسم لها ، ولنختتم المقام بكلمة للكاساني فقد قال :

(ان الحدود وجبت لصالح العامة ، وهي دفع فساد يرجع اليهم ، ويقع حصول الصيانة لهم ، فحد الزنى وجب لصيانة الأبطاع عن التعرض للضياع ، وحد السرقة وقطع الطريق وجب لصيانة الأموال والأنفس ، وحد الشرب وجب لصيانة الأنفس والأموال والأبطاع بصيانة العقول عن الزوال والاستتار بالسكر ، وكل جنسية يرجع فسادها الى العامة ، ومنفعة جرائها يعود الى العامة يكون الجزاء الواجب فيها حق الله تعالى عز شأنه على الخلوص ، تأكيدا للنفع والدفع ، كيلا يسقط باسقاط العبد ، وهو معنى نسبة هذه الحقوق الى الله تبارك وتعالى . . . وهذا المعنى موجود في حد القذف ، لأن مصلحة الصيانة ودفع الفساد يحصل للعامة باقامة هذا الحد ، فكان حق الله تعالى عز شأنه على الخلوص كسائر الحدود ، الا أن الشرع شرط فيه الدعوى من المقذوف ، وهذا لا ينفي كونه حقا لله تعالى عز شأنه على الخلوص ، كحد السرقة . . لا ينفي أنه حق الله تعالى عز شأنه اشتراط الدعوى فيه) (١)

لاحد إلا بنص

٦٨ - يقرر الفقهاء بالإجماع أن أساس الحدود هي النصوص ، لأنها حدود الله تعالى أقامها في المجتمع فاصلة بين الفضيلة والرذيلة ، وبين الصلاح والفساد ، فلم يتركها لوال أو امام ، انما تولاهما الشرع بالنصوص ابتداء لكي تخضع للأزمان والأحوال والأعراف ، لأن شريعة الله تعالى في أصول الخير والشر حاكمة على الجماعات وأعرافها ، وليست خاضعة لهذه الأعراف ، ولا لما يتواضع عليه الناس ، لأنها جاءت لإصلاح الناس ، لا لمسايرتهم في أهوائهم وشهواتهم وما يرتضون ، الا اذا كان أساسه العقل المستقيم ، وان ذلك سيكون متفقا مع أوامر الشرع الشريف ، فينتهي العقل الى ما اليه أمر الله ، وما عنه نهى .

وانك بالاستقراء تجد كل الحدود التي ذكرناها منصوفا عليها بنص قرآني ، ولم يكن بنص نبوي الا حد الشرب (على ما سنبين) وكان النص

لهي القرآني الذي شدد في هذا النهي ، وتعرض لكل

حد الزنى

في علي ما يقرره الفقهاء اما مائة جلدة ، واما الرجم ،
ذلك :

لقد ، فقد وردت فيه آيات خمس :
١ . تعالى : (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا
، فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت
سبيلا) (١) .

قوله تعالى عقب الآية السابقة : (واللذان يأتيانها منكم
يا واصلحا فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيم) (٢) .
٢ . قوله تعالى : (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
اربعة ، ولا تأخذكم بهما رافة في دين الله ان كنتم تؤمنون بالله
وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ، الزاني لا ينكح الا زانية
وانية لا ينكحها الا زان او مشرك ، وحرّم ذلك على المؤمنين) (٣) .

٣ . قوله تعالى في حد الإماء : (ومن لم يستطع منكم طولا
ناسية : قوله تعالى فمن ما ملكت ايمانكم من فتيانكم المؤمنات ،
سنوات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتيانكم المؤمنات ،
مأنكم بعضكم من بعض . فانكحوهن باذن أهلن ، وآتوهن
مروف محصنات غير مسافحات ، ولا متخذات أخدان ،
ان أتين بفاحشة فعليه نصف ما على المحصنات من العذاب ،
العنت منكم ، وأن تصبروا خير لكم ، والله غفور رحيم) (٤) .

كثيرون من الفقهاء ان الآيتين الاوليين قد نسختا بقوله تعالى :
لزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) .

- (٢) سورة النساء آية ١٦
- (٤) سورة النساء آية ٢٥

- سورة النساء آية ١٥
- سورة النور آية ٢ ، ٣

وانه يبدو بادی الرأي أن النسخ لا مسوغ له ، لأن شرط النسخ
الا يمكن التوفيق ، والحقيقة أنه لا تعارض بين هذه النصوص ، فالآية
الاولى ذكرت نصاب الشهادة على الزنى ، وبنيت ما ينبغي عمله بالنسبة
للنساء اللاتي يقعن في هذه الجريمة بعد عقوبتهن ، وهي الإمساك في البيوت
ومنعهن من الخروج حتى يتوفاهن الله ، أو يجعل الله لهن سبيلا ، وذلك عمل
وقائي بالنسبة لمن وقعن في هذه الخطيئة ، والنص واضح في ذلك ، كما
هو واضح في بيان نصاب الشهادة على الزنى .

والآية الثانية تبين وجود عقوبة بدنية بالنسبة لمن يرتكب الفاحشة
من الرجال والنساء ، فقد قال تعالى (واللذان يأتيانها منكم فآذوهما)
فكان الإيذاء مجعلا ، ثم بينت مقداره آية سورة النور : (الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) فهذه الآية مبينة لمقدار الأذى الذي لم
يبين مقداره في الآيتين السابقتين ، وان هذه الآية مربوطة ربطا علميا بآية :
(واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم) لأنه
لم يتبين نصاب الشهادة في الزنى ، وقد بينته الآية الأولى ، فلا يمكن أن
تكون احدهما ناسخة للآخرى .

والآية الخامسة بينت أن عقوبة العبد أو الأمة على النصف من عقوبة
الحر ، فلا يجلد العبد أو الأمة مائة جلدة انما خمسين ، وتلك مناهج
الإسلام في عقوبة العبيد بالنسبة لعقوبة الأحرار ، هي على النصف منها
دائما ، وقد كان الإسلام في ذلك رحيمًا ، وشريعته محكمة ، لما ذكرنا مرارا
من أن الجريمة مهانة ، وهي ممن ينظر اليه الناس نظرة امتهان قريبة من
نفسه التي لم تعط حقها من الاعتبار والتكريم ، ولذلك خفف الله تعالى
عليه العقاب ، فالجريمة على هذا تسير معه سيرا طرديا ، تصغر بصغره ،
وتكبر بكبره ، وكذلك العقوبة تصغر بصغر المجرم وتكبر بكبره ، وان
هذه شريعة الديان العادلة الرحيمة ، ووازن بينها وبين قانون الرومان
تجد العكس واضحا ، فانهم يقررون أن العبد اذا زنى بكرة قتل ، واذا
زنى عضو الشيوخ حكم عليه بغرامة ، ولكن شريعة القرآن هي شريعة الديان
الرحمن الرحيم الحكيم .

(م ٧ - العقوبة)

وقال الجلد عقوبة إضافية قد أشار القرآن إليها في النص
بأنه ، وهو الإمساك في البيوت حتى يتوفاهن الموت ،
سبيلا ، وهو نص القرآن المحكم ، ولذلك نقرر ،
دا من الفقهاء قاله ، ولعل الذي أخفى ذلك النص على
نسخه ، وإذا قلنا أنه لا نسخ ، فيجب أن نقرر هذه .

للمرجل فقد وردت الآثار بأنه بعد أن يجلد يغرب سنة ،
برة وزيد بن خالد أن رجلا من الأعراب أتى رسول الله
م فقال ، يا رسول الله انشدك الله الا قضيت لي بكتاب الله ،
وهو أفقه منه : نعم فاقض بيننا بكتاب الله ، واثنى لي ،
لي الله عليه وسلم قل . قال : ان ابني هذا كان عسيفا عند
، واني أخبرت أن علي ابني الرجم ، فافتديت منه بمائة شاة
أهل العلم فأخبروني أن علي ابني جلد مائة وتغريب عام ،
هذا الرجم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (والذي
بين بينكما بكتاب الله : الوليدة والغنم رد ، وعلى ابنك جلد
م ، واغد يا أنيس الى امرأة هذا ، فان اعترفت فارجمها ،
فاعترفت ، فأمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم

لحديث يدل بلا ريب على أنه مع الجلد تغريب عام ، ولكن
أخذوا به ، واعتبروه حديث آحاد لا يزداد به على الكتاب
مكن يرد عليهم كيف أخذوا بالرجم وهو دليل له ، ويجيبون
حكم الرجم من أحاديث أخرى ، ويكاد العلماء ما عدا الحنفية
عقوبة التغريب .

ة للمرأة فان مالكا رضى الله عنه من بين العلماء الذين قرروا
تقناها لأن التغريب يؤدي الى زيادة فسادها لا الى علاجها ،
لام سليم مستقيم ، وبخريج كلام مالك التخريج الحق نقول :

يل الأوطار للشوكاني ج ٧ ص ٣٤٩ والحديث رواه الجماعة ،
على معناه في الرجم الفقهاء والمحدثون والعسيف هو الأجير .

انه يقوم مقام التغريب الإمساك في البيوت ، فانه أصون لهن ، غير أنه ليس
له وقت معلوم ، ويقرب هذا أن من الفقهاء من قال ، ان التغريب قد يراد
منه الحبس ، وقد حكى ذلك عن علي وزيد بن علي ، والصادق والناصر من
أنمة الشيعة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم (١) .

وان التغريب للرجل له معناه ومغزاه ، ذلك أن عقابه كان على مشهد
من المؤمنين ، كما قال تعالى : (وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين) فأمره
يكون مشهورا معلوما تشير الأصابع بجرمه كلما أتى أو راح ، فيكون احساسه
في ردعة من جريمته ، ويشعر بالمهانة والذلة كلما مر على الناس . وان الشعور
بالمهانة يسهل ارتكاب الجرائم من بعد ، وان النبي صلى الله عليه وسلم
كان ينهى أصحابه عن أن يعيروا المجرم الذي ناله العقاب بجريمته حتى
لا يدخل الشيطان على قلبه من هذا الطريق ويسكن فيه ، يروى أن بعض
أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قاتلوا لرجل أقام عليه الرسول حد
الشرب : أخزأك الله ، فقال الرسول الحكيم (لا تعينوا عليه الشيطان) .

لذلك كان التغريب عام ، حتى ينسى الناس جريمته وعقوبته ، ويكون
في جو آمن من التعبير الذي يولد في نفسه الخزي والذلة ، حتى اذا مضى
العام ، ربما طابت له الإقامة وربما عاد بعد أن يكون الناس قد نسوا جريمته ،
فلا يعير بها ، ويعيش في عزة الفضيلة ، وكرامة الإنسان الطاهر .

٧١ - هذه العقوبة بالنسبة لغير المحسن ، أما عقوبة المحسن فهي
للرجم ، ولنتكلم الآن في النص الذي ورد بها ، وقد رأيت في حديث
أبي هريرة وزيد بن خالد أن المرأة كان جزاؤها الرجم لأنها كانت متزوجة .

وروى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال : ان الله تعالى بعث
محمدا صلى الله عليه وسلم بالحق ، وأنزل عليه الكتاب ، فكان فيما أنزل
عليه آية الرجم ، فقرأتها وعقلتها ، ووعيتها ، ورجم رسول الله صلى الله
عليه وسلم ورجمنا بعده ، فأخشى ان طال بالناس زمان أن يقول قائل ما نجد
الرجم في كتاب الله ، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله ، فالرجم حق على من
زنى ممن أحصن من الرجال والنساء ، اذا قامت البينة ، أو كان الحبل ،

(١) نيل الأوطار ج ٧ ص ٢٥٤ .

د قري، بها (الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
عزير حكيم) .

الصاحح أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر برجم ماعز عندما
كرر الاعتراف أربع مرات ، ورجم الغامدية التي اعترفت
حاملًا فتركها حتى وضعت الحمل وأتمت الرضاع ، وجاءت
كسرة خبز فأمر برجمها من بعد .

لرجم الإحصان ، بأن تكون الزانية أو الزاني متزوجا ،
بها ، وذلك لتكون العقوبة دافعة إلى صيانة الحياة الزوجية ،
يسهل زنى غير المتزوج فان جريمته تكون أقل من المتزوج ،
وبة هذا ، الرجم ، وعقوبة الآخر . الجلد ، والعقوبة على قدر
بكبره ، وتصغر بصغره .

بجثان :

أن بعض التابعين كان يتساءل .. أنزلت سورة النور التي
بلفظ عام قبل أحاديث الرجم التي تعددت طرقها ؟ - أم أن
م ووقائعه كانت بعد سورة النور ، أو كانت قبلها وبعدها ،
سأل ذلك السؤال هو الشيباني ، فقد جاء في البخاري ما نصه :
ق ، حدثنا خالد عن الشيباني سألت عبد الله بن أبي أوفى : هل
الله صلى الله عليه وسلم قبل سورة النور أم بعدها ، قال :

(١)

لمحدثين يزيلون ذلك الشك ، ويقررون أن أحاديث الرجم
سورة النور ، حتى لا يتوهم أحد أنها نسختها ، ويبينون ذلك على
الله عنه قرر دوام ذلك الحكم ، وأن سورة النور نزلت في سنة
ل خمس أو ست ، ومن الرواة لأحاديث الرجم أبو هريرة
، وأبو هريرة قد حضر إلى المدينة في العام السابع ، وابن عباس

بخاري على هامش فتح الباري ج ١٢ ص ١٨ .

قد جاء مع أمه إلى المدينة سنة تسع ، وقد يقال إن هؤلاء رووا عن غيرهم
من الصحابة ، ولم يذكروا من رووا عنهم ، فيبقى التساؤل أيهما كان أولا ،
وقد يجاب عن هذا بأن العام لا ينسخ الخاص على رأي جمهور الفقهاء ، بل
يخصص عمومهم على مقتضاه ولو كان متأخرا ، فتكون آية الزنى في سورة
النور خاصة بغير المحصنات والمحصنين ، والحنفية لا يرون ذلك إلا إذا كان
الحديث مشهورا ، وليس حديث آحاد .

ثاني الأمرين أن الحنفية لم يأخذوا بحديث العسيف ، لأن فيه التغريب
عاما ، وهم لم يأخذوا بمبدأ التغريب باعتبار أن الحديث حديث آحاد لا ي زاد
به على القرآن الكريم ، والقرآن الكريم في سورة النور لم يذكر هذه العقوبة
ومن الغريب أن هذا الحديث أوثق رواية من غيره من الأحاديث لأن الجماعة
روته ، فهو مجمع عليه في الصحاح ، وإن كان حديث آحاد ، بينما غيره
من الأحاديث لم يكن له مثل هذه الاستفاضة ، وهي ليست أكثر منه شهرة
أو استفاضة ، وهي تخصص العام في قوله تعالى : (الزانية والزاني ...)
إلى آخره .

٧٢ - وهنا يثار بحث يتعلق بالمحصن والمحصنة ، أهو الذي تزوج ،
ولو انقطعت الحياة الزوجية بعد ذلك ، أم هو الذي يستمر متزوجا ، يفسر
الفقهاء المحصن الذي يستحق عقوبة الرجم بأنه الذي تزوج ودخل بزوجه
ولو انتهت الحياة الزوجية ، وذلك لأنه نال نعمة الزواج ، فيضاعف له
العقاب ، والبركر لم ينل هذه النعمة ، وفوق ذلك يشير إليه الحديث
(الثيب بالثيب جلد مائة ورجم) وإن هذا الحديث يؤخذ به عند من يقولون
أن الرجم لا يخلو من عقوبة الجلد ، كما فعل على رضى الله عنه في زانية
محصنة فقد جلداه ورجمها ، وقال : الجلد ككتاب الله تعالى ، والرجم لسنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو كما قال رضى الله عنه .

ولكن عند النظر العميق لا نجد نصا صريحا يقرر أن المرأة المطلقة تعتبر
محصنة وكذلك الرجل الذي ماتت زوجته أو طلقها يعتبر محصنا ، ولننقل
لك عبارات جاءت في تفسير المنار : (إن المحصنة بالزواج هي التي لها زوج
يحصنها ، فإذا فارقتها لا تسمى محصنة بالزواج ، كما أنها لا تسمى متزوجة ،

فأما من سفره لا يسمى مسافرا ، والمريض إذا برئ
قد قال بعض الذين خصوا المحصنات هنا بالأبكار (١) .
حصن منيع لا تتصدى صاحبه لهدمه بغير حقه وهي على
تتها وعدم ممارستها للرجال ، وما حقه إلا أن يستبدل به
لكن ما بال الثيب التي فقدت كلا الحصنين تعاقب أشد
وأعليها بالرجم ؟ هل يعدون الزواج السابق محصنا لها ،
حصن البكارة وتعويد لممارسة الرجال ، فالمعقول الموافق
ن عقاب الثيب التي تأتي الفاحشة عقاب المتزوجة ، وكذا
مثله في الأشد (٢) .

أما أن هناك حصنين . . حصن البكارة التي تحافظ عليه
مع ذلك كانت العقوبة الجلد لغراتها ولقوة الطبع الدافع
على سوا ، والحصن الثاني حصن الزواج ، وبه تكاملت
العقاب ، والتي فقدت الحصنين فزالت بكارتها بزواج ثم
قوة الطبع الدافعة فتكون محل عذر ، وتكون عقوبتها
نين ، ولا نص يمنع ذلك ، ولأن العقوبة المشددة لم يثبت
مثل هذه الحال لا حد من غير نص .

أما أمر لابد أن نشير إليه ، وهو أن الخوارج وبعض الشيعة
يقررون أنه لا عقوبة في الزنى غير الجلد ، ولا بد أن نشير إلى
البحث كاملا بين يدي القارىء ، يتلقاه من كل جوانبه ،
بما يأتي :

لرجم أقصى عقوبة في الإسلام ، وهو لا بد أن يثبت بدليل
لا شبهة محييه ، فكان لا بد أن يثبت بالقرآن أو السنة
أثرة ، ولانص في القرآن الكريم عليه ، والسنة التي وردت به
تتعدد طرقها أخبار آحاد ، وأخبار الآحاد وإن كانت موجبة
ل ولكن ما يثبت بها لا يمكن أن يثبت بدليل قطعى لا شبهة فيه .

في آية (فإذا أحسن) بأن المراد الأبكار .
ص ٢٠ .

وإن بعض الفقهاء وهم الحنفية لم يأخذوا بأشهرها ، والذي
ذكر في جميع الصحاح ، وهو حديث العسيف الذي زنى بامرأة
مستأجرة ، وقالوا إن فيه زيادة التغريب الذي لم تذكره آية سورة
النور : (الزانية والزاني) .

(ب) أن بعض التابعين تسأل . . أهذه الأحاديث كانت قبل سورة النور
أم بعدما ؟ فقال الصحابي الذي سئل لا أدري ، فكان هذا ذاته شبهة
في بقاء حكم الرجم ، فيزيد الاستدلال بهذه الأحاديث وهنا على
ومن كونها آحادا لا تؤدي إلى أصل قطعى ثابت لا شك فيه .

(ج) أن قوله تعالى : (فإذا أحسن فإن أتت بفاحشة فعليهن نصف
ما على المحصنات من العذاب) وهذه الآية قد وردت في الإماء ،
والظاهر الواضح أن الإحصان هنا هي كلمة (أحسن) وفي كلمة
(المحصنات) المراد به المتزوجات ، واللأى أحسن بالزواج ، سيرا
على معنى الإحصان في قوله تعالى في صدر الآيات : (والمحصنات من
النساء إلا ما ملكت أيمانكم كتاب الله عليكم ، وأحل لكم ماوراء
ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين) (١) .

وإذا كانت كلمة الإحصان تفسر بالزواج ، فمعنى النص يكون هكذا ،
فإذا تزوج الإماء فعليهن من العقاب إذا ارتكبن الفاحشة نصف ما يكون
على المتزوجات الحرائر من العقاب ، وإن ذلك بلا ريب يقتضى أن تكون
عقوبة المتزوجات الحرائر الجلد ، حتى يمكن تنصيفها ، إذ أن الرجم لا يقبل
التنصيف ، فهو شيء واحد لا نصف ، إنما الذي يقبل التنصيف هو الجلد ،
وبذلك تنفي هذه الآية بمقتضى التضمن أو الإشارة البيانية الواضحة أن
عقوبة المتزوجات من الحرائر الجلد وليس الرجم .

وقد أجاب جمهور العلماء عن ذلك بأن الإحصان في قوله تعالى : (فإذا
أحسن) المراد به الزواج في قوله تعالى في النص نفسه (نصف ما على المحصنات
من العذاب) بأن المراد التحصن بالحرية والبكارة . . . ويقول هؤلاء

(١) من الآية ٢٤ من سورة النساء .

كلمة في سياق واحد وجملة واحدة بمعنيين مختلفين غريب
فهم القرآن به .

لم المعارضين وهم قلة لا يقفون أمام الجمهور الكثير الكاثر ،
حق وتكميلاً للاستدلال ، والله سبحانه وتعالى أعلم ، وهو
ب ، وهو العليم بمراحه .

الذين يعيبون عقوبة الرجم في الفقه الإسلامي أن يعلموا
توراة ، ونصوصها باقية إلى الآن في أدبهم تقرا ، ولم يكن
يعارضها ، وكذلك كانت واجبة عليهم بحكم أن ما في العهد
رأه حجة على النصارى إذا لم يكن في العهد الجديد وهو الإنجيل
كون النصارى واليهود لا يطبقونها لا يعارض حجتها ووجوب
هم .

القرآن الكريم إلى ذلك في قوله تعالى : (وكيف يحكمونك
فيها حكم الله ، ثم يتولون من بعد ذلك ، وما أولئك بالمؤمنين) .
ون في سبب نزولها : أنه قد زنى أحد كبار اليهود الذين
النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، فاستغلظوا أن يطبقوا
جم في كتابهم ، فجاءوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم رجاء أن
الأحكام ما يكون أخف عليهم ، فذكر لهم النبي صلى الله عليه
توراة . . ووضح أن ذلك كان والمدينة فيها يهود يسألون النبي
وسلم ، ويسألونه ، ولم يكن أحد منهم بالمدينة بعد العام الرابع
النضير .

ص الخاصة بحكم الرجم في التوراة التي بين أيدينا جاءت
نية ، فقد جاء فيه ما نصه (إذا وجد رجل مضطجعا مع امرأة زوجة
الاثنان : الرجل المضجع مع المرأة ، والمرأة فتتزع الشر من

كانت فتاة عذراء مخطوبة لرجل ، فوجدها رجل بالمدينة ، فاضطجع
خرجوها كليهما من المدينة وارجمهما بالحجارة ، حتى يموتا ،

الفتاة من أجل أنها لم تصرخ في المدينة ، والرجل من أجل أنه أذل امرأة
صاحبه فينزع الشر من المدينة) .

ووراء هذا النص نصوص أخرى تتعلق بأحكام الزنا ، وفيهما القتل
أحيانا ، والغرامة أحيانا أخرى ، ومهما يكن ، فإن الرجم موجود في أحكام
الديانتين اليهودية والنصرانية ، فليس لأحد من أهل هاتين الديانتين أن يعيب
الفقه الإسلامي بوجود هذه العقوبة فيه ، وعلى الذين يستغلظونها منهم
أن يرجعوا إلى ديانتهم أولا ، ليتعرفوها من نصوصها ، والله أعلم .

حد القذف

٧٥ - وردت عقوبة القذف بنص القرآن الكريم ، فقد قال تعالى :
(والذين يرمون المحصنات ، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ، وأولئك هم الفاسقون ، إلا الذين تابوا من بعد
ذلك واصلحوا فإن الله غفور رحيم) (١) .

وروى البخاري عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
(اجتنبوا السبع الموبقات ، قالوا يا رسول الله ، وما هن ؟ قال . الشرك
بالله ، والسحر ، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق ، وأكل الربا ، وأكل مال
اليتيم ، والتولي يوم الزحف ، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات) .

وقال الله تعالى : (إن الذين يرمون المحصنات الغافلات لعنوا
في الدنيا والآخرة ، ولهم عذاب عظيم) .

وقد بينت الآيات الأولى العقوبة وبينت الآية الأخيرة مع الحديث
الجريمة ، فرمى المحصنات بلا ريب بالزنى جريمة ، وعقوبتها هي الجلد
ثمانون جلدة .

ولكن هل يدخل رمى الرجال في الجريمة والعقوبة في الأمر ، فيعبد
رميهم جريمة ويكون عليها العقاب ، لقد اتفق فقهاء الأمصار على أن رمي

(١) الآيتان ٣ ، ٤ من سورة النور .

سواء على سواء ، والحكم القرآنى لا يخص أحد الجنسين الرجال خطاب للنساء أيضا ، وذكر الرجال فى الأحكام قانون التساوى فى الأحكام ، وكذلك اذا ذكر النساء ، الأحكام يوجب أن يطبق الحكم أيضا على الرجال ، ماوى الظاهرية الذين يأخذون بظواهر الألفاظ فقرروا أن أحد الجنسين يكون ذكرا للآخر لا فرق بين أن يكون أو النساء ، الا اذا ثبت تخصيص النص بأحدهما دون يوجب التخصيص ، فبقى قانون التسوية فى الحكم على صيغ

الحكمة من حد القذف ، وهو الرمي بالزنى (كما تبين) الفاحشة فى المؤمنين بكثرة الترامى بها ، وسهولة قولها ، ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم نيبا والآخرة ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون (١) (تتحقق على سواء ، وان رمى الرجال الذين اشتهروا بالعفة فاحشة من غير بينة يحل عرى الاخلاق ، ويسهل ارتكاب من يتردد فيها من الشباب

ببه هنا الى أن بعض فرق الخوارج يقولون ان حد القذف هو خاص برمى النساء دون الرجال ، لأن النص وارد فيهن ، ، ولأن رمى المرأة بالزنى اسد تأثيرا فى حياتها من رمى س اذا لحقها من هذه لا يمحي عاره من حياتها ، وأما من فانه لا ينطبق عليه النص ، لأن تعميم تطبيق النصوص انما ساوى ، ولا تساوى هنا بين الرجل والمرأة فى الأذى من

ذلك بأن التساوى الذى يجعل الرمي واحدا سواء اكان امرأة لا ينظر فيه الى الأذى الشخصى وانما ينظر فيه على الترامى بهذه الفاحشة ، فانه يؤدى الى سيوعها ، وان ذلك

١٩ من سورة النور .

يتحقق سواء اكان على الرجل أم كان على المرأة ، فهما من حيث الأثر سواء ، ولذلك يتساوى العقاب .

والحصانة هنا العفة مع البلوغ والعقل بمعنى أنه لا يثبت أنه ارتكب من رمى بالزنى - هذه الجريمة من قبل ، فاذا كان قد ارتكبها أو عرف أنه ارتكبها باقامة الحد عليه ، فان رميه بالزنى لا يوجب الحد ، ولكنه يوجب التعزير ، فان الشخص اذا كان صادقا لا يعاقب بهذه العقوبة ، ولكن بقى أنه اشاع ما يجب ستره واخفاؤه . بعد أن نزل العقاب ميعزر .

واذا كان الرجل والمرأة قد سقط عنهما الحد لشبهة ، كمن يتزوج احدى محارمه ، وهو لا يعلم العلاقة المحرمة فدخل بها ، فانه فى هذه الحال تثبت الشبهة ، ولا يكون الدخول زنى ، أو كمن يتزوج مطلقة مكملة للثلاث ولا يعلم أنها تحرم عليه فدخل بها ، ثم فرق بينهما ، فهل الدخول على هذا النحو يسقط وصف الحصانة . ويكون مزيلا لمعنى العفة ، ومثل ذلك من ادخلت عليه امرأة على انها زوجته . وهى تظنه زوجها ، فدخل بها على هذا الأساس ، أياكون هذا نائبا لمعنى الحصانة .

ونقول فى الإجابة عن ذلك ، انه كما قرر الحنفية ان كانت الشبهة قوية بحيث لا تسقط الحد فقط ، بل تمحو وصف الزنى ، كما يعقد على أخته من الرضاع ، ولا علم له ، وكذلك لا علم لها بواقعة الرضاع ، فان هذه الشبهة تسقط الحد ، وتمحو وصف الزنى . ولذا يثبت النسب ، وتجب العدة ، وذلك مع وجود المهر ، وعلى ذلك يكون الدخول بغير زواج مع هذه الشبهة غير منافي لمعنى الحصانة ، وأما اذا كانت الشبهة ليس لها هذه القوة كمن يتزوج بأحدى محارمه جاهلا بالتحريم ، فان هذه الشبهة لا تمحو وصف الزنى ، وان أسقطت الحد وأوجبت المهر ، ولذلك نقول انها تتنافى مع معنى الحصانة .

٧٦ - ويثار هنا مسألتان من حيث انطباق النصوص ، وهما : انطباق هذا النص على العبد اذا قذف غيره ، أيقام عليه الحد ثمانين جلدة ، أم يكون حده أربعين باعتبار أن عليه نصف ما على الحر من العذاب ، قد قال جمهور العلماء ان حده فى هذه الحال هو أربعون باعتبار أن عقوبته دائما على النصف

ولكن بعض التابعين يرون أنه يحد ثمانين جلدة ، وروى
العزير رضى الله عنه ، واليك كلام المغنى فى ذلك المقام ،

العلم على وجوب الحد على العبد إذا قذف الحر المحسن ،
وم الآية ، وحده أربعون فى قول أكثر أهل العلم ، وروى
مر بن أبى ربيعة أنه قال أدركت أبا بكر ، وعمر ، وعثمان
خلفاء ، فلم أرهم يضربون المملوك إذا قذف إلا أربعين . . .
وعمر بن حزم عبدا قذف حرا ثمانين ، وبه قال قبيصة
يز ولعلمهم ذهبوا الى عموم الآية ، والصحيح الأول للإجماع
عامة رضى الله عنهم ، ولأنه حد يتبع ، فكان العبد فيه
الحر ، كحد الزنى ، وهو يخص عموم الآية ، وقد عيب على
و بن حزم جلده ثمانين . . . وقال سعيد حدثنا عبد الرحمن
عن أبيه قال : حضرت عمر بن عبد العزيز جلد عبدا فى قرية
ذلك من حضره من الناس وغيرهم من الفقهاء ، فقال عبد الله
يعة انى رأيت والله عمر بن الخطاب ، ما رأيت أحدا جلد عبدا
عشرين .

أن الذين قرروا أن حد القذف يكون كاملا على العبد ولا ينصف
م الآية الواردة فى القذف والى أن اشاعة الفاحشة بالقول
ن العبيد كالأحرار على سواء ، ولا عذر للعبد فى رميه الأبرياء ،
يكون ضعفه مسوغا لإفساده المجتمع ، وأنه إذا أطلق القول
بث الآثار متساوية من العبد والحر . وأن ثبت من التنصيف
يثبت فى غيره إلا بالقياس عليه ، ولكن لا قياس فى موضع
رد النص عاما ، وقد قال الظاهرية أن الحد ثمانون ولكن لم يأخذ
الأندلسى من بينهم .

الجمهور ، فهو أن الصحابة ، وهم أدري الناس بمواطن التنزيل
التنصيف فى عقوبة القذف بالنسبة للعبيد .

وثانى الأمرين اللذين يثاران عند تطبيق النص القرآنى ، هو أنه إذا
رمى العبد بالزنى ، أيد من يقذفه ، وبعبارة أعم ، هل يشترط فى الحصانة
التي توجب حد القذف الحرية ، وقد روى ذلك عن أبى هريرة أنه قال سمعت
أبا القاسم رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (من قذف مملوكه وهو برىء
مما قال جلد يوم القيامة إلا أن يكون كما قال) وعن عبد الله بن عمر أنه قال :
(من قذف مملوكه كان لله فى ظهره حد يوم القيامة ، إن شاء أخذ ، وإن شاء
عفا عنه) ، ولكن يلاحظ أن ذلك فى قذف المالك لعبد فهل يقاس عليه قذف
غيره ، مع أن المالك له ولاية التأديب لعبد من غير جور ، ولا ظلم ،
ولا تجاوز لحدود ، وعلى أى حال فالجمهور على أنه لا يحد حد القذف من يرمى
عبدا بالزنى .

وقد جاء فى متح البارى ما نصه : قال المهلب أجمعوا على أن الحر إذا
قذف عبدا لم يجب عليه الحد ، ودل على هذا الحديث . أى حديث أبى هريرة
السابق على ذلك - لأنه لو وجب على السيد أن يجلد فى قذف عبده فى الدنيا
لذكره ، كما ذكره فى الآخرة وإنما خص بالآخرة تمييزا للأحرار من المملوكين ،
فأما فى الآخرة ، فإن ملكهم يزول عنهم ، ويتكافئون فى الحدود ويقتص لكل
منهم إلا أن يعفو ، ولا مفاضلة حينئذ إلا بالتقوى - قلت - فى نقله الإجماع
نظر ، فقد أخرج عبد الرازق بسنده عن نافع سئل ابن عمر عن قذف أم ولد
الآخر ، فقال : يضرب الحد صاعرا ، وهذا بسند صحيح ، وبه قال الحسن ،
وأهل الظاهر ، واختلفوا فيما بين قذف أم ولد بعد موت السيد ، فقال مالك
وجماعة يجب فيه الحد ، وهو قياس قول الشافعى بعد موت السيد ، وكذا
كل من يقول انها عتقت بموت السيد .

واننا نستنبط من هذا أن الأكثرين من الفقهاء على أنه لا ينطبق النص
على العبيد إذا رموا بالزنى ، لأن شروط الإحصان الموجب للعقاب الحرية ،
ولعلمهم لاحظوا أن حكمة حد القذف لا تتحقق فى العبيد ، لأن رميهم لا يتبع
الفاحشة ، فاننا لا نقلدهم فى أخلاقهم ، كما هو الشأن فى الأحرار .

وأن بعض الفقهاء يلاحظون وجوب تطبيق الحد على من يرمى العبيد ،
لأن الحكمة من الحد هو منع الترامى بالفاحشة ، وتنزيه الرأى العام من أن

ل ، وتلك الحكمة تتحقق في رمى العبيد وغيرهم ، وإن
ن تصان عن الابتذال ، كما تصان كرامة الأحرار .

من النصوص أن السيد لا يقام عليه الحد إذا رمى عبده
بيرة نص في ذلك ، ولم يرد نص عن النبي صلى الله عليه
وعبد غيره ، وهو إذا رمى عبد غيره يجب فيه الحد ، كما
رمى أم ولد غيره وما دام الحديث مقصورا على حال السيد
فهو يبقى عموم النص ، ويحد من يرمى عبد غيره ، وتعليل
تبيح التأديب بالنسبة للمولى مع المملوك ، وإن أساءه عز
مقصود على هذه الحالة فيبقى على عمومه .

القرآني كما أشرنا ذكر عقوبتين - وهما الضرب ،
وقد ذكرنا أن العقوبة الأولى هي الجلد ثمانين للحر ،
قول الأكثرين ، وأما العقوبة الأدبية الأخرى ، فهي قوله
لهم شهادة أبدا ، وأولئك هم الفاسقون ، إلا الذين تابوا
(حوا) .

على أن القائف لا تقبل له شهادة ما دام لم يتب ، لأنه
غير أن يتوب عنها ، ففقد شرط العدالة ، والعدالة شرط
وهو فاسق بهذا القول ، ما لم يتب ، والجلد لا يزيل وصف
بعض الفقهاء أنه كفارة له من عقاب يوم القيامة .

وأحسن التوبة أتقبل شهادته أم لا تقبل وقد زال عنه
أن قال بعض الفقهاء أنه كفارة له من عقاب يوم القيامة ،
كالفقهاء ، فأبو حنيفة وأصحابه والأوزاعي والثوري
وقه ، فلا تقبل شهادة محدود في قذف في الإسلام ، وقال
للبيهقي وعثمان البتي وأحمد تقبل شهادة المحدود في قذف إذا
، لأن التوبة تجب ما قبلها ، وروى عن ابن عباس روايتان
، والثانية أنها لا تقبل ولو تاب ، وروى عن الإمام عمر
قال لبعض من حدهم في قذف . (أن تب تبنت شهادتك) .

وقد قال بعدم قبول شهادته جمع من التابعين ، منهم سعيد بن المسيب ،
وشريح ، والحسن البصري ، وإبراهيم النخعي ، وسعيد بن جبير ، كما روى
قبول شهادته عن جمع آخر من التابعين منهم عطاء وسفيان بن عيينة ،
والشعبي ، والقاسم بن محمد ، وسالم ، والزهرى .

وحجة الذين منعوا قبول شهادته ولو تاب :

أولا : أن عدم قبول الشهادة ذكرها الله سبحانه وتعالى عقوبة للقاذفين ،
ولا تكون عقوبة إذا قبلت بعد التوبة ، لأنهم فاسقون ، والفاسقون بأي سبب
من أسباب الفسق لا تقبل شهادتهم ، فلم يكن لهذا النص معنى إلا أن يكون
عقوبة خاصة بهذا النوع من الفسق ، وهو يتفق مع نوع الجريمة ، إذ أنها
كذب ، بل أعظم الكذب ، وأعظم الافتراء ، لذلك لم يضع الله تعالى عقوبة على
الافتراء غير هذا النوع من الافتراء ، فكان المناسب له ألا تقبل له شهادة .

وثانيا : أن الله سبحانه وتعالى قال في عدم قبول الشهادة منه :
(ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا) فذكر لفظ أبدا مع الحكم بأنهم فاسقون ، يدل
على عدم قبول الشهادة ولو تابوا ، لأن التأييد لا يتحقق إلا بذلك .

وثالثا : أن القذف تكون عقوبته علنية ، معلنة مشهورة ، فهو بهذا
تنزل مروءته أمام الناس ، ونقص المروءة يمنع قبول الشهادة ، لأن للقضاء
حرمة مقدسة ، ولأن الشهادة ملزمة للقضاء لا يصح أن يخالفها ، فكيف
يكون هذا الإلزام بشهادة رجل حد في قذف ، ورؤيت الأسواط تنزل على
ظهوره ، بالافتراء ، وإن كان له توبة فبينه وبين ربه .

وإن الاستثناء في قوله تعالى : (إلا الذين تابوا من بعد ذلك) هو من
وصف الفسق ، لا من قبول الشهادة ، لأن الاستثناء يكون من الحكم المتصل
بأداة الاستثناء ، والحكم المتصل بأداة الاستثناء هو الحكم عليهم بأنهم
فاسقون .

هذه حجج الذين يمنعون قبول شهادته ، قبل التوبة وبعدها ، وحجج
الذين يسوغون قبولها هي .

بما تجب ما قبلها ، فإذا تاب وأحسن التوبة فإن الله تعالى له ، فإن ما يكون من آثار الجريمة يزول وينتهي ، وهو وقد غفر فكان حقا على الناس أن يقبلوا شهادته .

الأبدية مقيدة بحال الاستمرار على الفسق ، ولذلك ذكر بأنه فاسق ، فكان دوام عدم قبول الشهادة مقرونا .

الاستثناء من كل ما سبق ، وليس من الفسق فقط ، وقصره التحكم من غير دليل .

أساس الاختلاف مع الأدلة السابقة هو الاختلاف في تفسير تقبلوا لهم شهادة (. . .) فالذين قالوا إن شهادته لا تقبل الحكم بالفسق ، والذين قالوا إنه تقبل جعلوا الاستثناء من الشهادة والحكم بالفسق ، وقد قال في ذلك أبو بكر

من اختلاف السلف وفقهاء الأمصار في حكم القاذف إذا عن اختلافهم في رجوع الاستثناء إلى الفسق ، أو إلى إبطال الفسق جميعا ، فيرفعهما ، والدليل على أن الاستثناء مقصور من زوال ثمة الفسق دون جواز الشهادة أن حكم الاستثناء ما يليه ، ولا يرجع إلى ما تقدمه (إلا بدلالة) .

فيهما العقوبتان الواردتان في النص القرآني الكريم ، وهما شبهة تسقط الحد ، فإذا سقط الحد بالشبهة ، وجب التعزير ، الرمي بالزنى بالتعريض أينطبق عليه النص أم لا ينطبق ، وقد قال جمع من الفقهاء إن التعريض لا يعطى حكم ذلك أن يقول الرجل لآخر لست بزان ، ولا أمي بزانية إذا نام تنازع ، ومن هؤلاء الذين قالوا ذلك القول أبو حنيفة أفعى ، وحجة هؤلاء أن التعريض غير التصريح ، وللتصريح نص ، ولأن التعريض بالزنى لا يدل دلالة قاطعة على الرمي به ،

ولا يصح جلد عند الظن والشبهة ، ولأنه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم ما حد لتعريض ، وقال آخرون ، وهو رواية عن أحمد أنه يحد ، لأن إرادة الرمي بالزنى واضحة ، وإن الكتابة المشهورة تبلغ مبلغ صريح القول ، وقد جلد عمر رضي الله عنه من عرض في رمي الآخر بالزنى بعد أن شاور علماء الصحابة في ذلك ، وقد فعل ذلك أيضا عثمان رضي الله عنه ، وإن ذلك كان في مقام النزاع ، فإن لم يكن نزاع ، فقد اتفق الجميع على أنه لا حد .

والذي نراه الحق أنه إذا كان التعريض خفيا في دلالة على الزنى لا يقام له حد ، وإن كان ظاهرا للدلالة ، وفي مقام حصومه ، فإنه يقام الحد ، ونرجح قول الذين مالوا بإقامته . وإذا سقط الحد بالتعريض ، وجب التعزير .

اللعان

٧٩ - هذا حكم يقوم مقام الحد عند الحنفية إذا وجد قذف ، ولكن كان من الزوج لزوجته ، فهو قذف يسقط فيه الحد . ويكون له حكم آخر ، وقد ثبت بالنص القرآني . فقد قال تعالى

(والذين يرمون أزواجهم . ولم يكن لهم شهداء ، إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله أنه لمن الصادقين والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين ، ويدبر عنها العذاب أن يسجد أربع مرات بالله أنه من الكاذبين والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين) (١) .

وهذا النص يستفاد منه أمران

أولهما : أن رمي الزوجة بالزنى لا يوجب الحد .

والثاني : أنه يحل محل الحد اللعان ، وقد فسر القرآن الكريم بأن يحلف الرجل أربع مرات أنه صادق ، والخامسة بقرن يحلفه أن لعنة الله تعالى عليه إن كان من الكاذبين ، وهي تحلف أربع مرات بالله أنه كاذب ، والخامسة أن عليها غضب الله إن كان من الصادقين .

(١) سورة النور الآيات من ٦ إلى ٩ .

(م ٨ - العموبة)

بن جبير أنه قال لعبد الله بن عمر : (يا أبا عبد الرحمن :
قال : سبحان الله ، نعم أول من سأل عن ذلك فلان
رسول الله ، أرايت لو وجد أحدنا امرأته على فاحشة
تكلّم بأمر عظيم ، وإن سكّت على مثل ذلك قال ،
عليه وسلم ، فلم يجبه ، فلما كان بعد ذلك أتاه ، فأنزل
في سورة النور (والذين يرمون أزواجهم) (٠٠٠) فتلاعن
من عذاب الدنيا أهون عند الله من عذاب الآخرة ، فقال :
الحق ما كذبت عليها ، ثم دعاها فوعظها ، فقالت والذي
كذب ، فبدأ بالرجل ، فشهد أربع شهادات بالله أنه لمن
أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين ، ثم ثنى بالمرأة ،
ت بالله أنه لمن الكاذبين ، والخامسة أن غضب الله عليها
، ثم فرق بينهما) متفق عليه (١) .

أنه قال : (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للمتلاعنين
أحدكما كاذب ، لا سبيل عليه ، قال : يا رسول الله مالي
من كنت صادقا عليها فهو بما استحللت من فرجها ، وإن
فهذا أبعد لك منها) متفق عليه (٢) .

أحاديث دلت على وجوب التفريق بينهما إذا تم اللعان ،
لأن الثقة بينهما قد زالت ، والحياة الزوجية قائمة على
إذا انعدمت هذه الثقة زالت المودة ، وأصبحت الحياة
حقة للبقاء .

هذه النصوص بحوث ثلاثة :

١- هي الزوجة التي يعنى من رماها من الحد .
٢- إذا أبى أحدهما اليمين فما الحكم .
كذب نفسه فماذا يكون المال أتحل له ، أم يقام عليه الحد .

لاوطار ج ٧ ص ٦٥
المذكور .

ونجيب عن السؤال الأول فنقول : إن الزوجية التي توجب اللعان بدل
حد القذف إذا لم يأت بأربعة شهداء هي الزوجية القائمة حقيقة أو حكما ،
بأن تكون معتدة من طلاق رجعى ، ولا تعتبر زوجة إذا كانت أجنبية بأن
طلقها ، وانتهت عدتها ، وموضع الخلاف هو فيما إذا كانت مطلقة طلاقا بائنا
وقذفها بالزنى . ويحكى أبو بكر الرازى فى كتابه أحكام القرآن أن الفقهاء
اتفقوا على أنه لو رماها بالزنى من غير أن يكون فى ضمن نفي الولد ، فإن الحد
يقام ولا لعان فى هذه الحال (١) .

وأما إذا كان القذف بنفى الولد ، بأن قال لمعتدته من طلاق بائن ، هذا
الولد ليس منى ، وهذا فى معناه رمى بالزنى ، قال ابن شبرمة وطائفة من
التابعين ، ومالك فيما رواه عنه ابن وهب أنه يجب اللعان ، ولا يجب الحد ،
وقد رأى ذلك الراى الشعبي ، فقد أخرج ابن أبى شيبه فى جامعه عن مغيرة
قال الشعبي إذا طلقها ثلاثا فوضعت فانتفت منه ، فله أن يلاعن ، فقيل له إن
الله سبحانه وتعالى يقول : (والذين يرمون أزواجهم) أفترأها له زوجة ، فقال
الشعبي انى لأستحي من الله إذا رأيت الحق ألا أرجع اليه ، قالوا فالتعن ثلاث
مرات فقط ، فالتعن المرأة مثله (٢) .

٨٠ - وجمهور الفقهاء على أنه لا لعان عند البينونة ، لأنها لا ينطبق
عليها اسم الزوجة .

وتتبعنا للإجابة عن السؤال الأول ، وهو من الزوجة التي يوجب قذفها
اللعان ، فنقول أن الحنفية يرون أنه يجب أن تكون حرة مسلمة يحد من يقذفها
بأن تكون من المحصنات العفيفات اللائى يجب حد القذف على من يرميهن
بالزنى ، وعلى ذلك لا يجب على الزوج اللعان إذا قذف زوجته الزميمة أو غير
الحرّة ، أو التي أقيم عليها حد الزنى ، وذلك لأن اللعان قائم مقام حد القذف ،
فإذا كان القذف لا يجب فى رمى امرأة . فاللعان أيضا لا يجب ، وقد قال فى ذلك

(١) أحكام القرآن للجصاص ج ٣ ص ٢٩٢ .
(٢) فتح البارى ج ١٢ ص ٢٧٤ ، وفى الخبر عذابه ، وهي ألا لعان ثلاث
مرات فقط .

الفقهاء فيمن يجب بينهما اللعان ، فقال أصحابنا جميعا
يوسف ومحمد يسقط اللعان باحدى اثنتين : أيهما وجد
و ألا تكون الزوجة ممن لا يجب على قاذفها الحد إذا كان
نوع الزوجة مملوكة أو ذمية أو قد وطئت وطئا حراما في

نوع أحدهما من غير أهل للشهادة بأن يكون محدودا في
أو عبدا وقال ابن شعبة يلعن المسلم زوجته اليهودية
نوع وهب عن مالك ، الأمة المسلمة ، والحررة ، والنصرانية ،
المسلم .

أن من يرمى امرأته بالزنى في دار الإسلام ، يجب أن
في قوله تعالى : (والذين يرمون أزواجهم) فيعم

ف في هذه المسألة أمران :

اللعان حكما قائما بذاته ، وليس بقائم مقام حد القذف ،
حكم قائم بذاته ، وإن كان في مؤداه يغنى أحيانا عن حد
في شروطه ، وإن ذلك لا ينفي أنه حكم قائم بذاته ،
وإن كانت الجريمة واحدة ، وهي الرمي بالزنى ، وقال
مقام حد القذف ، وحد القذف لا يكون إلا بين المسلمين
يفقدوا شرط الفقه فقط ، فيجب أن يكون الزوج بحيث
ه وأن تكون الزوجة بحيث لو رميت يحد قاذفها .

الاختلاف في كون اللعان في مراتب الخمس يمين ، أم
غنية قالوا أنه شهادة ، وذلك لا يكون إلا ممن هو أهل للشهادة
ة معا ، والجمهور قالوا : أنه يمين ، ولذلك قالوا أنه
وجين رمى الزوج فيه زوجته بالفاحشة ، سواء أكانا
ين أم محدودين في قذف ، سواء أكانوا أحرارا ، أم عبيدا ،
تج الباري في باب البخارى أحلاف المتلاعنين فقال :
ي بهذا الحديث الذي جاء فيه أحلفهما النبي (من قال أن

اللعان يمين ، وهو قول مالك والشافعى والجمهور ، وقال أبو حنيفة
اللعان شهادة ، وهو وجه للشافعى ، وقيل شهادة فيها شائبة اليمين ، وقيل
العكس . ومن ثم قال بعض العلماء ليس بيمين ولا شهادة ، وأنبنى على
الخلافا أن الخلاف يشرع من كل زوجين مسلمين أو كافرين حرين أو
عبدنين ، عدلين أو فاسقين ، بناء على أنه يمين ، فمن صح يمينه يصح لعانه ،
وقيل لا يصح اللعان إلا من زوجين حرين مسلمين ؛ لأن اللعان شهادة ،
ولا يصح من محدود في قذف ، وهذا الحديث حجة للأولين ، ويؤيده أن
اليمين مادل على حث أو منع أو تحقيق خبر ، وهو هنا كذلك . . . واعتل
بعض الحنفية بأنها لو كانت يميناً ما تكررت ، وأجيب بأنها خرجت عن
القياس تغليظاً لحرمة الفروج ، كما خرجت القسامة لحرمة الأنفس ، وبأنها
لو كانت شهادة ما تكررت ، والذي تحرر لى أنها من حيث الجزم بنفى الكذب
واثبات الصدق يمين ، ولكن أطلق عليها شهادة لاشتراط ألا يكتفى بالظن ،
بل لا بد من وجود علم منهما بالآخر علما يصح معه أن يشهد .

وأنه قد فرض على المذهب الحنفى ببيان ما يمكن أن يستدل به ، وأنه
يبدو لنا أن له أدلة غير التى ساقها ، فإن النص الكريم خبر عن هذه المرات
بأنها شهادة ، فيجب أن تكون مستوفية شروط الشهادة ، وإن شأها معنى
اليمين فهذا لا يخرجها عن معنى الشهادة ، وذكرها أربع مرات ، وهى قائمة
مقام الشهود الأربعة ، وإن قيام اللعان مقام القذف واضح فى أنه جاء بعده
فى السياق ، وفى أنه يكون إذا لم يكن معه أربعة شهداء .

ولذلك نرجح مذهب أبى حنيفة فى اعتبار اللعان قائما مقام حد القذف ،
ولا نرجحه فى أن اللعان غير واجب ، إذا كانت المرأة غير أهل للشهادة ،
أو الزوج كذلك ، لأن اللعان هو لمنع الشك فى الحياة الزوجية ، وذلك يجب
فى كل الأحوال ، لا فى حال العدول من الزوجين فقط .

٨١ - ولنتنقل الى السؤال الثانى ، وهو حكم ما إذا امتنع أحد
الزوجين عن اللعان ، وقد قال جمهور الفقهاء فى ذلك ، وفيهم بعض الإمامية
والظاهرية أن أى واحد نكل عن الحلف أقيم عليه الحد ، فإذا نكل الزوج
الذى رمى أقيم عليه الحد ، إذا استوفيت شروط حد القذف ، لأنه رمى

كان حد لقذف لعموم النص (والذين يرمون المحصنات ، شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدة) ولأن النبي صلى الله عليه وآله امراته بين الحلف أو حد ظهره ، ولأن اللعان قائم مقام حد زنا ، فإن لم يتم فحد القذف واجب ، وإن امتنعت هي عن الزنى ، فيقام عليها الحد ، ولأن الله تعالى يقول (ويدراً ما ندرى للعذاب عنها ، فإن لم يوجد فالحد بقام ، وقال جابه ، وهو قول عند أحمد ، وبعض قليل من الشافعية) ، ولكن يحبس الزوج حتى يلاعن ، وتحبس الزوجة جاء في القدوري ما نصه : فإن لاعن ، وجب عليها اللعان ، الحاكم حتى تلاعن أو تصدقه فتحد .

يرون بعد القدوري أنها إن صدقته لا تحد ، وغريب هذا القول ، تقر بالزنى ، وربما تكرر اقرارها ، ومع ذلك لا تحد وجهة ذلك الرأي هي ما قرره الحنفية من أن الرمي بالزنى يوجب عليه النصفان اللذان وردا في الزنى ، لا النص الذي ورد في القذف .

ج أن اللعان إنما قام مقام القذف بالنسبة للزوج الذي رمى بذلك حد القذف ولو امتنع عن اللعان ، لأن النص بالنسبة لمخصص للنص الخاص برمي المحصنات ، فهو يحل في

الإقرار إذا كان بالزنى من جانبها يقام عليها حد الزنى بأبوابها المجرى موجباً للحد لمكان الشبهة ، ولذلك جاء في مقت المرأة زوجها عند الإمام ، فقالت صدق ، ولم تقل ليها أربع مرات في مجالس متفرقة لم يلزمها حد الزنى ، ولم محتمل ، وما لم تفصح بالإقرار بالزنى لا يلزمها الحد ، ولا يحد من قذفها .

خصائص في أحكام القرآن أقوال التابعين والمجتهدين في هذا

نيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد : أيهما نكل عن اللعان

حبس حتى يلاعن ، وقال مالك والحسن بن صالح ، والليث بن سعد والشافعي أيهما نكل حد ، أن نكل الرجل حد للقذف ، وإن نكلت المرأة حدث للزنى ، وروى معاذ بن معاذ عن أشعث عن الحسن في الرجل يلاعن وتابى المرأة قال تحبس ، وعن مكحول والضحاك والشعبي ، إذا لاعن وأبت أن تلاعن رجعت .

وخلاصة القول أن الحنفية يقررون أنه حيث وجب اللعان سقط حد القذف ، ولو لم يحلف الرجل ، وأما حد الزنى فيسقط عنها أيضاً ما لم تقر بالزنى صراحة ويتكرر اقرارها ، والا لا يثبت الحد ، لأن الامتناع عن الحلف وحده لا يكفي لثبوت حد الزنى ، إذ أنه يجب أن يكون الإقرار بصريح اللفظ ، لا بمجرد المعنى التضمني .

٨٢ - وننتقل إلى الإجابة عن السؤال الثالث ، وهو ما إذا كذب نفسه ، فنقول : اتفق الفقهاء على أنه لو كذب نفسه بعد تمام اللعان يجب عليه حد القذف ، وذلك ظاهر عند الجمهور ، لأنهم قرروا أنه يكفي أن أحد الزوجين يأبى اللعان حتى يقام عليه الحد ، أما الحنفية الذين قرروا أن الزوجين لا حد قذف بينهما ، وأن اللعان يقوم مقامه فقد وافقوا الجمهور في وجوب إقامة الحد ، لأنه بتكذيب نفسه قد قرر قذفها ، وهذا التكذيب وقع بعد تمام الفرقة بينهما لأنه بتمام اللعان يتم الافتراق بحكم القضاء ، فقد كذب نفسه وهما غير زوجين ، فوجب أن يقام الحد ، وإذا كان قبل أن يحكم القاضي بالتفريق فإن السبب للتفريق ، وهو التلاعن قد وجد ، وقيام السبب يجعل المسبب موجوداً في الاعتبار ، وإن لم يتحقق الشرط كدخول الوقت يكون سبباً لوجوب الصلاة ، وإن لم تصح إقامة الصلاة إلا بشرطها ، وهو الطهارة بالوضوء أو التيمم إن تحقق العذر الموجب له .

عقوبة التفريق :

٨٣ - يتبع اللعان عقوبة أخرى ، وهي التفريق بين الزوجين ، وقد ثبت بالسنة ، فقد روى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد أن حلف كلا الزوجين حلف اللعان فرق بينهما وقال : (ذلكم التفريق بين متلاعنين) وهذه رواية متفق عليها ، وروى أحمد في مسنده ، ومسلم في صحيحه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال بعد إقامة اللعان بين زوجين : وكان فراقاً لياها

ي الزهري بسنده عن سهل قال : حضرت هذا عند
ليه وسلم فمضت السنة بين المتلاعنين أن يفرق بينهما
ويروى ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال بعد
لك عليها) .

فصوص بأن التفريق نتيجة حتمية لللعان ، وإن ذلك
بالنسبة للأسرة لأن أساس العلاقة في الأسرة الثقة بين
هذه الثقة كان من المصلحة الافتراق ، وإذا كان النبي
قال : لا تطلقوا النساء إلا من ريبة ، وجعل الريبة أعظم
ف تبقى الحياة الزوجية ، وهو يؤكد الاتهام بالأيمان ،
أيمان أيضا .

ها ، على أن التفرقة بينهما نتيجة حتمية لللعان ، اختلفوا
قرار من القاضي أم لا بد من قرار القاضي بالتفريق ،

وأصحابه والظاهرية ، وأكثر المالكية أنه يتم التفريق
قاضي ، وذلك لأن السبب قد قام وهو اللعان ، وحيث قام
ب ، وعبارات الأحاديث التي وردت بأن النبي صلى الله
فيهما المراد بهذا التفريق بيان الحكم الشرعي ، وإبعادهما
حسبا .

أن التفريق لا يتم إلا بقرار من القاضي الذي تولى اللعان ،
النبي صلى الله عليه وسلم لمن لاعن أمامه : كذبت عليها
فرق بينهما فدل ذلك النص على أن له إمساكها بعد اللعان
س ، وأن تفريق القاضي هو الفارق بين الحل والحرمة ،
س ورد من أن رجلا طلق امرأته ثلاثا بعد اللعان ، فلم ينكر
يه وسلم ، ولو كانت الفرقة تمت بعد اللعان ما كان للطلاق
النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو في مقام بيان الشرع ،
سع البيان بيان ، وخصوصا من صاحب الشرع ، فسكوت
ليه وسلم في هذه الحال دليل على بقاء النكاح .

وفوق ذلك فإنه من المقررات الشرعية أن الأمور الثابتة شرعا لا تزول
إلا بالتراضي أو بقضاء القاضي ، والحل كان ثابتا شرعيا ، فيبقى حتى يصدر
حكم القضاء ، وفوق ذلك فإن اللعان لا يكون إلا بين يدي القضاء ، لأنه حد
يقام ، ويحل محل حد القذف ، والقاضي هو الذي يرتب الآثار التي تكون
نتيجة لعمل قام به .

هذان هما القولان البارزان في الفقه ، وهناك أقوال أخرى ، فقد قال
الأوزاعي والنووي تقع الفرقة بلعان الزوج وحده ، لأن لعانه دليل على عدم
الثقة ، وهو السبب فيزول الحل .

ويروى عن عثمان البتي أن اللعان لا يوجب التفريق بينهما لا بحكم
القاضي ، ولا بغيره ، ويقول أبو بكر الرازي فيه : أما قول عثمان البتي في أنه
لا يفرق بينهما ، فإنه قول تفرد به ، ولا نعلم أحدا قاله غيره ، وهو مخالف لكل
أحاديث اللعان ، وثمره الخلاف تظهر فيما مات أحد الزوجين قبل الحكم
بالتفريق . فالحنفية يحكمون بالتوريث ، وغيرهم لا يحكموا به .

٨٤ - وقد اتفق أهل العلم على أن الولد يبقى إذا كان هو موضوع
اللعان بأن أنكر نسب الولد ، ولم يكن سبق منه الإقرار به ، فإنه يلاعن ،
ويكون اللعان على أساس أنه يرميها بنفي الولد ، وذلك عند الحنفية ، والاتفاق
على أي حال على نفي نسب الولد إذا كان هو أساس اللعان .

وإذا كانت حاملا ، ورماها بالزنى ، فإن نسب الولد لا يثبت منه ،
وقد ورد عن ابن عباس وابن عمر الحاق الولد بالأم .

وقال بعض الشذاذ لا ينتفى الولد باللعان ، لأن الحديث الشريف يقول :
(الولد للفراش ، وللعاهر الحجر) والحق أن موضع هذا يكون إذا كان
كلاهما يدعيه وقضية اللعان أن الزوج ينفيه .

٨٥ - ونذكر هنا قضية أخيرة في اللعان ، وهي إذا كذب نفسه ،
أيعود الحل ، وأثبت نسب الولد ، قد قال أبو حنيفة ومحمد من المذهب الحنفي
إذا كذب نفسه يكون له أن يتزوج امرأته التي لاعنها من جديد ، لأن سبب
التحريم قد زال فوجب أن يعود الحل ، بمعنى أن له أن يتزوجها من جديد ،
ويثبت نسب الولد .

قهاء ، ومعهم أبو يوسف يثبت نسب الولد ، ولكن
يجتهد ما ورد في الأحاديث أنهما لا يجتمعان أبدا ،
فريم على التأبيد ، وأما الولد ، فإن نفيه لم يكن

نصوص حد السرقة

لوارد في حد السرقة هو قوله تعالى : (والسارق والسارقة
أما بماكسبا فكالا من الله والله عزيز حكيم ، فمن تاب
رجح فان الله يتوب عليه ، ان الله غفور رحيم) .

القرآني الذي ذكر حد السرقة ، ولنفنتقل الى السنة التي
عرف ما ورد فيها من نصوص بينة ، وننقل منها ما يعد
لرواية والدراية .

عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع في مجن ثمنه ثلاثة
أراه الجماعة .

ة رضى الله عنها أنها قالت (كان رسول الله صلى الله
لم يقطع يد السارق في ربع دينار فصاعدا) ، رواه الجماعة
ماجة .

ة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (لا تقطع يد السارق
مع دينار فصاعدا) رواه أحمد ومسلم والنسائي وابن ماجه .
ية رواه البخارى (اقطعوا في ربع دينار ، ولا تقطعوا فيما
من ذلك) وكان ربع الدينار يومئذ ثلاثة دراهم .

رواية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقطع يد السارق
ون ثمن المجن ، قيل لعائشة : ما ثمن المجن ؟ قالت (ربع
رواه النسائي .

ى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لعن
ارق يسرق البيضة ، فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده)

وقد قال الأعمش في تفسير البيضة (كانوا يرون بيض الحديد)
والحبال يرون أن منها ما يساوى عشرة دراهم ، والحديث متفق
عليه (١) .

(هـ) عن عائشة رضى الله عنها : أن قريشا أتهمهم المرأة المخزومية التي
سُرقت ، فقالوا من يكلم فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومن يجترئ عليه الا أسامة حب رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
فكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أتشفع في حد من
حدود الله ، ثم قام فخطب فقال : يا أيها الناس : انما ضل من كان
قبلكم أنهم كانوا اذا سرق الشريف تركوه واذا سرق الضعيف
أقاموا عليه الحد ، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع
محمد يدها (٢) .

(و) عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
(لا تقطع اليد الا في دينار أو عشرة دراهم) وعن عمرو بن شعيب
عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا قطع
فيما دون عشرة دراهم (٣) .

وقد تكلم الرواة في هذين الخبرين ، وقالوا ان في رواية الأخير محمد
ابن اسحاق ، ولا يقبل حديثه في بعض الأحوال ، ومنها هذه .

وقال ابن حجر في فتح الباري في الحديث الأول من هذين الحديثين :
هذه الرواية لو ثبتت لكانت نصا في تحديد النصاب الا أن فيها حجاج
ابن أرطاة ضعيف ومدلس .

٨٧ - هذه هي النصوص الواردة في هذا الحد ، ذكرنا أولا النص
القرآني الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه ، وذكرنا بعد ذلك

(١) هذه الأحاديث منقولة - من نيل الأوطار ج ٧ ص ٢٩٦ الشيخ منير
الدمشقي .

(٢) البخارى على هامش فتح الباري ج ١٢ ص ٧٨ .

(٣) أحكام القرآن للجصاص .

روايتها من أصحاب السنن ، والصاح ، والتي رواها
في صحة نسبتها .

في مدى ما تدل عليه هذه النصوص لابد من ذكر

السرقه : فان العلماء قد اتفقوا مع علماء اللغة على أنها
لاستخفاء ، وان الفقهاء زادوا أن يكون في حرز مثله ،
لا يكون محفوظا في حرز مثله لا يعد سارقا يستحق
محتفظا الا أن يكون المكان قد أقيم عليه الحراس ، وأخذ
يكون قد أخذ من حرز مثله ، وقد قالوا ان الأخذ على
هو ركن السرقة ، وأما وجوده في حرز مثله ، فشرط ،
ما نصه : ركن السرقة هو الأخذ على سبيل الاستخفاء ،
س : (الا من استرق السمع فأتبعه شهاب مبين) سمي
المسموع على وجه الاستخفاء استرقا ، ولذلك يسمى
جاهرة مغالبة أو نهبا أو خلسة أو اغتصابا أو انتهابا
ة .

ام على رضى الله عنه أنه سئل عن المختلس والمنتهب
فيها) أى لا قطع فيها .

معنى الحنبلى معنى هذا ، فقد جاء فيه ما نصه :
أخذ المال على وجه الخفية والاستتار ، ومنه استراق
السمع النظر اذا كان يستخفى بذلك ، فان اختطف أو اختلس
لا قطع عليه أحد من عند علمائنا ، غير اياس بن معاوية
، لأنه يستحق بأخذه فيكون سارقا ، وأهل الفقه والفتوى
على خلافه ، وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه
إلخائن ولا على المختلس قطع) ، وعن جابر قال : قال النبي
لم : (ليس على المنتهب قطع) .

حرر معنى المختلس لنبيين كيف يفترق عن السرقة يقول :
خفاء بحيث يختفى السارق والمسروق عند الآخر ، أما

الاختلاس ، فالمختلس لا يكون مختفيا ، بل يكون ظاهرا ، ولكن يتغفل الآخر ،
فيأخذ ما يريد من غير مغالبة ، خفى عمله استخفاء بلا شك ، ولعل هذا هو
الذى حمل القاضى اياس بن معاوية على أن يلحقه بالسرقة ، لأنه في معناها ،
أو هو نوع منها .

ومع هذا التعريف الواضح المبين لمعنى السرقة ، وجدنا الإمام أحمد
يروى عنه أنه قرر أن جحود العارية يعد سرقة ، وذلك لما روى عن عائشة ،
بالنسبة للمخزومية التى قطع النبي يدها ، وأهم ذلك قريشا - فقد روت أنها
كانت تستعير المتاع وتجده فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بقطع يدها ،
فاتى أهلها أسامة فكلموه . . . الى آخر الحديث ، وقد روينا عند نقلنا
للنصوص المثبتة لحد السرقة ، فقد روى عن أحمد أنه قال بعد رواية هذا
الحديث لا أعرف شيئا يدفعه) .

والحق أن ذلك لا يمكن أن يعد سرقة فى شيء ، والا اعتبر جحود الحقوق
سرقة موجبة للقطع ، لأنه لا فرق بين جحود العوارى والودائع والديون ،
وسائر الحقوق المالية .

وان الفارق بينها وبين السرقة كبير ، فان السرقة أخذ وهذه منع
للحقوق ، والفرق بين الأخذ والمنع كبير ، ولذلك روى عن أحمد غير ذلك .

وليس ما ذكرته السيدة عائشة رضى الله عنها ، عن أخلاق هذه المرأة
ما يدل على أن القطع كان لجحود العارية ، انما المعقول الذى يتفق مع
النصوص ، ويتفق مع المعانى الحقيقية لكلمة سرقة ، أن يكون القطع لسرقة
وقعت ، وما ذكرته أم المؤمنين ، رضى الله عنها بيان لأخلاق هذه المرأة ،
وكذلك الشأن فى السراق دائما ، فانهم يجحدون الأمانات ولا يؤدون الحقوق
دائما ، الا أن السرقة أعظم جرائم الأموال ، وأشدّها خطرا ، فمن ارتكبها ،
فهو أولى أن يرتكب ما دونها .

٨٨ - هذا هو ركن السرقة ، وهو الأخذ على سبيل الاستخفاء ،
واختلاف العلماء فيه ، وان كان اختلافا يسيرا ، ولكن قالوا ان هناك

برقة ، وهو أن يكون المسروق في حرز مثله ، وأن يخرج
 من العلم ، وهو رأى عطاء والشعبي وعمر بن عبدالعزيز ،
 وغيرهم من التابعين ، وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه ،
 وأحمد ، وقد خالف في ذلك الظاهرية ، وقالوا لا نص
 بل متى تحقق الأخذ على سبيل الاستخفاء ، ولو لم يكن
 ينطبق عليه النص القرآني .

م النخعي أن الأخذ من الحرز ، ولو لم ينتقل منه يعد
 من الحبوب ، وأخذ قدرا ، وأراد الخروج به يعد قد سرق ،
 جمهور العلماء على أنه لا بد أن يأخذ ويخرج ليتحقق
 والأخذ ، وقد قال في ذلك الكاساني في البدائع في بيان
 بد أن يدخل الحرز وأن يأخذ ، وأن يخرج إلى خارج الدار ،
 يبين بها الفقه الحنفي - وهو في هذا قريب من
 رقبين أحدهما في الداخل يأخذ ، ويعطى الخارج من

أرج أدخل يده في الحرز ، فأخذه من يد الداخل فلا قطع
 في قول أبي حنيفة ، وقال أبو يوسف أقطعهما جميعا ،
 مع على الداخل على أصل أبي حنيفة رحمه الله فلم يعد
 حقيقته أنه لو أخرج يده ، وناول صاحبه لم يقطع ، فعند
 والوجوب على أصل أبو يوسف ، وأما الكلام في الخارج
 أخرى ، وهي أن السارق إذا نكب منزلا ، وأدخل يده فيه
 لم يدخل فيه هل يقطع ؛ ذكر في الأصل وفي الجامع
 لم ، ولم يحك خلافا ، وقال أبو يوسف ، أقطع ولا أبالي ،
 يدخل ، وجه قوله أن الركن في السرقة هو الأخذ من الحرز ،
 بركن ، ألا ترى أنه لو أدخل يده في الصندوق أو الجوالق ،
 ، وإن لم يوجد الدخول ، ولهما ما روى عن علي رضي الله
 ، كان اللص ظريفا لم يقطع ، قيل وكيف يكون ظريفا ؟
 الدار ويمكنه دخولها ، ولم ينتقل أنه أنكر عليه منكر ليكون

اجماعا ، ولأن هتك الحرز على سبيل الكمال شرط ، لأنه به تتكامل الجناية ،
 ولا يتكامل الهتك فيما يتصور فيه الدخول إلا الدخول ، ولم يوجد بخلاف
 الأخذ من الصندوق والجوالق لأن هتكهما بالدخول متعذر ، فكان الأخذ
 بادخال اليد فيها هتكا متكاملا ، فيقطع . ولو أخرج السارق المتاع من
 بعض بيوت الدار إلى الساحة لا يقطع ما لم يخرج من الدار ، لأن الدار مع
 اختلاف بيوتها حرز واحد ، ألا ترى أنه إذا قيل لصاحب الدار : احفظ هذه
 الوديعة في هذا البيت ، فحفظها في بيت آخر فضاعت لم يضمن ، وكذا إذا
 أذن الإنسان في دخول الدار فدخلها فسرق من البيت لا يقطع ، وإن لم يأذن
 له بدخول البيت ، ودل هذا على أن الدار مع اختلاف بيوتها حرز واحد ،
 فلم يكن الإخراج إلى ضمن الدار إخراجها من الحرز ، بل هو نقل من بعض
 الحرز إلى البعض بمنزلة النقل من زاوية إلى زاوية أخرى .

هذا إذا كانت الدار مع بيوتها لرجل واحد ، فأما إذا كان كل منزل
 منها لرجل ، فأخرج المتاع من البيت إلى الساحة يقطع ، لأن كل بيت
 حرز على حده ، فكان الإخراج منها إخراجا من الحرز ، وكذلك إذا كان
 في الدار حجر ومقاصير ، فسرق من مقصورة منها وأخرج إلى ضمن الدار
 قطع ، لأن كل مقصورة منها حرز على حده ، فكان الإخراج منها إخراجا
 من الحرز بمنزلة الدار المختلفة في محلة واحدة (٠٠٠) .

نقلنا هذا الكلام مع طوله ، وهو يصور معنى السرقة عند الفقهاء ، وإن
 اختلفوا في صور وفروع في تحقق هذا المعنى ، والخلاصة معنى السرقة تتبين
 في أمور ثلاثة :

أولها : لابد من الأخذ على طريق الاختفاء ، وأن يتحقق الأخذ
 بالفعل ، وإحراز السارق للشيء المسروق ، فإذا لم يتحقق ذلك الإحراز
 لا تتحقق السرقة ، ولا بد أن يتحقق في الإحراز معنى الأخذ والاستيلاء .
 ثانيها : أن يكون ذلك الأخذ من الحرز ، وأن ينتقل من الحرز إلى مكان
 غير المكان الذي يعد حرزا للشيء المسروق ، فإذا لم يتحقق ذلك الإخراج ،
 لا يقال إن السرقة قد تحققت ، لأن النقل من الحرز لم يتحقق ، وكان الشيء
 باق في مكانه .

حقق معنى متك حذى الحرز وهو موضع الأمانة الذى رقة ، فاذا لم يتحقق هذا الانتهاك تحققا كاملا ، لا يثبت العقوبة المتكاملة فلا بد ان تثبت الجريمة متكاملة من الحرز ، وانتهاك الحرمات ، ويلاحظ أنه اذا لم تتحقق العقوبة غير الكاملة ، وهى التعزير ولا يكون الحد .

يختلف باختلاف الأشياء ، فحرز الذهب والفضة يكون مغلقة فى مكان به الإغلاق والإقفال فى العمران ، لا فى ثياب والنحاس والرصاص ونحوها فى الدكاكين والبيوت ، أو يقام عليها الحراس ، وان لم تكن مغلقة وليس فيها ز ، وقد روى عن أحمد فى البيت الذى به غلق يسرق منه ، ولكن فى هذا القول نظر ، ولعله محمول على أن أهله هم حراس ، ويتحقق بهم الحرز ، وقد قالوا ان البيوت التى طرق ، أو الصحراء ، وليست فى العمران ، فان لم يكن بها ، لأن من ترك متاعه فى مكان خال من الناس والعمران ، يعد حافظا له وان أغلق عليه ، وأحكم الإغلاق ، وان كان عليها حراس ، فهى فى حرز مثلها ، وان كان لابسا ثوبا محرز ، وقد قطع النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك .

هذا كله أن السرقة التى توجب القطع ، يجب أن يكون قام بحق حفظه وصيانته ولم يعرضه باهماله للضياع .

إذا تحقق الاعتداء ، ولم يجب الحد يقوم مقامه التعزير ، كان التشديد فى تعريف السرقة التى توجب الحد ، لتكون ضيق دائرة ممكنة .

فى الأمور التى يجب بيانها قبل الخوض فيما تدل عليه نوع المال الذى يعد أخذه من حرز مثله سرقة ، فقد تكلم سهاب ، ووضحوا معناه ، فقالوا ان المسروق يجب أن يكون

مالا متقوما ، لا شبهة فيه ، ولا قصور فى ماليته ، بأن يكون مما يتموله الناس ، ويعدونه فى أغراضهم المختلفة . ويتنافسون فى طلبه ، ويعتزون بالحصول عليه ، وعلى ذلك لا يصح أن يكون المال من توافه الأموال كالتراب والطين ، وما يشبههما مهما تبلغ قيمته ، وقد روى عن أم المؤمنين عائشة رضى الله تعالى عنها ، أنه كان لا يقطع فى الأشياء التافهة فى نظر الناس ، وان كان لها قيمة قد تبلغ النصاب .

وكذلك لا يقطع من سرق ما ليس بمال ، فانه لا قطع فيه كمن يسرق حرا أو يختطفه فانه لا قطع ، ولكن يعزر أشد التعزير ، فسقوط القطع لا يقتضى سقوط العقوبة ، لأن معنى الجريمة لا يزال قائما ، وان زال عنه وصف السرقة الموجبة للحد ، لأن الحد له شروط فى المسروق يجب تحقيقها ، ولم تتحقق .

وهناك صور لبعض الأموال اختلف الفقهاء فى وجوب الحد فيها ، ولنذكر بعضها ، فمن مناقشة الأموال فيها يتبين الفقه فى موضوعها .

ومن هذه الصور اذا سرق حرا صغيرا ، فقد قال الجمهور لا قطع فيه ، لأن المالية غير متوافرة ، وقال بعض قليل من الفقهاء ان سرقة الحر الصغير غير المميز توجب القطع ، لأنه سرقة واسترقاق فهى أولى بالقطع ، وان كان مع الصغير الحر حلى أو ثياب ، فقد قالوا أيضا انه لا حد ، لأنها لم تكن مقصورة بالأخذ وخالف فى ذلك بعض الفقهاء .

ومنها اذا سرق عبدا صغيرا غير مميز فقد قال جمهور الفقهاء يقطع فيقام عليه الحد ، لأنه سرق مالا ، ولكن روى عن أبى يوسف صاحب أبى حنيفة لا يقام الحد ، وحجته أن العبد ليس بمال من كل وجه ، بل هو مال من وجه آدمى من وجه ، فكانت المالية متحققة على وجه الكمال ، وشروط إقامة الحد يجب أن تكون متحققة على وجه الكمال ، ليتحقق العقاب الكامل . (م ٩ - العقوبة)

أنه مال من كل وجه لوجود المعنى الحقيقي للمالية
شراء ، فالمالية ثابتة من كل وجه على الكمال ، والصغير
نفسه فيكون كالبهيمة .

العبد المسروق مميزا ، فإنه لا يجب الحد ، لأنه وإن كان
سلطان كامل على نفسه ، فلا يعد محرزا وإن كان

الفقهاء شددوا في ضرورة أن يكون المسروق من الأموال التي
في كل ذلك لأن هذا الحد كامل في العقاب ، فلا بد أن
في كل نواحيه ، حتى أنهم لم يسيغوا القطع في التراب
واللبن ، والآجر والفخار ، بل أنهم قالوا لا قطع في الزجاج ،
وعدم القطع فيها أنها من جنس المباحات ، ولكن يجب أن يكون
من قبيل المال الكامل المالية ، لأنه ليس من توافه الأموال .
أموال المباحة بكونها .

في الأمور التي يجب بيانها : أنه لا بد في المال المسروق .
الملكية ، وأن يكون متقوما ، وعلى ذلك لا قطع في مال مباح ،
ولو أخذ بغير إذن الإمام ، وعلى ذلك لا قطع إذا سرقت العارية
، لأن بده ليست يد ملك .

سرق المسلم من بيت المال لا يقطع ، ولنترك الكلمة لابن قدامة
صواع فقد قال : ولا قطع على من سرق من بيت المال ، إذا كان
يؤى ذلك عن عمر ، وعلى رضى الله عنهما ، وبه قال الشعبي
شافعي وأصحاب الرأي ، وقال مالك وحماة يقطع بظاهر الكتاب
س يشمل من غير تخصيص - ولنا ما روى ابن ماجة بإسناده
أن عبدا من رقيق الخمس - أى الخمس المتخصص لبيت المال
سرق من الخمس ، فدفن إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فلم
مال الله ، سرق بعضه بعضا ، ويروى ذلك عن عمر رضى الله عنه .

وسال ابن مسعود عمر عن سرق من بيت المال ، فقال أرسله
وعن على رضى الله عنه كان يقول : ليس على من سرق من بيت المال قطع ،
ولأن له من المال حقا ، فيكون شبهة تمسح وجوب القطع ، كما لو سرق
من مال له شركة فيه ، ومن سرق من الغنمية من له فيها حق ، أو لولده ،
أو لسيده .

ونرى من هذا أنهم يعتبرون أن كل مسلم له حق في بيت المال ، يكون
له فيه شبه ملك ، ولا قطع مع شبهة الملك من السارق ولأن بيت المال لا يعد
مالكا إنما الملكية لكل المسلمين ، وهذا منهم .

والأكثر على أن الوالد لا يقطع إذا سرق من بيت مال ولده ، لأن
له شركة في هذا المال أثبتتها قول النبي صلى الله عليه وسلم : (أنت ومالك
لأبيك) فان هذا الحديث أثبت ملكية للأب في مال ولده .

٢ - وإذا سرق أحد الزوجين الآخر ، فقد اتفق الفقهاء على أنه إذا
كان غير محرز عنه فلا قطع ، وإن كان محرزا عنه ، فإنه قد اختلف الفقهاء
في ذلك ، فقد قال أبو حنيفة وأحمد في رواية عنه ، والشافعي في أحد
قولييه ، أنه لا قطع لوجود نوع شركة مالية بينهما ، وإن لم تكن موجبة
للملك ، ولأن الإحراز عن الزوجة أو الزوج مهما يكن لا يمكن أن يكون
كاملا ، والحرز يجب أن يكون كاملا ليكون القطع ، ولتنقضي كل الشبهات ،
ولأنه من المأثور عن عمر رضى الله عنه أنه منع قطع الخادم إذا سرق بعض
متاع البيت ، فأولى ألا تنقطع الزوجة ، وهى أقرب مودة ورحمة .

ومذهب مالك والثوري ، ورواية عن أحمد وقول للشافعي أنه إذا سرق
أحد الزوجين الآخر من مال في حرز مثله بالنسبة فإنه يقطع لكامل الحرز ،
ولانفصال الذمة في الملكية .

وهناك قول ثالث عند بعض المالكية أنه إذا سرق الزوج زوجته من
مال في حرز مثله بالنسبة له يقطع ، وإذا سرقت هى لا تقطع ، والحق أن
التفرقة ليس لها أساس علمي فقهي .

د وان سفل ان سرق من مال أبيه أو جده وان علا ،
والشافعية والحنابلة لأن بينهما قرابة تجعل لأحدهما حقا
ستوفى أحيانا من غير قضاء ، فكان ثبوت ذلك الحق شبهة
مال مالك وأبو ثور انه يقطع لعموم النص القرآني ، ولأن
مع إقامة الحدود ، فانه لو زنى بجارية أبيه أو جده أقيم عليه
الحكمين أصحاب القول الأول أن القرابة التي توجب حقوقا
في السرقة ، وهذه القرابة لا أثر لها في الزنى ، بل ربما

الحد يضيق تطبيقه اذا كان للشارق نوع حق في المال
ان ضعيفا ، لأنه وان كان ضعيفا يوجد الشبهة ، وان كان
، ولذا قالوا اذا سرق مسكين مال وقف كان على الفقراء
لا يقطع ، لأن الوقف على الفقراء يجعل للفقير والمسكين
ان ضعيفا ، وهو كاف لإسقاط الحد بوجود الشبهة (١) وجرى
في السرقة بين ذوى الأرحام .

يجب أن تكون الملكية تامة لا يتعلق بها أي حق للشارق
، لا بد أن تكون المالية تامة بأن يكون مالا محترما فلا يقطع
لانتفاع به ، فلا قطع في خمر أو خنزير ، اذا كان مالكة ذميا
له ، أو مسلما لا يباح له استعماله ، وقد اتفقت على ذلك
من يبيع للذمي استعماله كابي حنيفة ، ومن لا يبيع
د ، لأنه عند الجميع لا يعد كامل المالية ، وكمال المالية
القطع ، لأن نقصانها يوجد شبهة مسقط للحد ، وأثر
احتته للذمي هو في ضمان اتلافه ، لافي قطع اليد الذي يوجب
خاليا من كل شبهة في ماليته .

الفقهاء على أن سرقة آلات اللهو لا توجب القطع ، فسرقه العود

هذه الفروع في المغنى ج ٨ ص ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ .

أو الناي أو الزمار ، لأنها آلات للمعاصي عند من يحرمون الغناء بكل
ضروبه ، وفيها شبهة عند من يبيحون بعض أنواع الغناء ، والشبهات
تسقط الحدود .

نصاب السرقة :

٩٣ - اتفق الرواة على أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع يد السارق
فيما قيمته مجن (١) ، فقد روى عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع
في ثمن مجن ، وقد قدرت رضى الله عنها قيمة المجن بربع دينار ، وروى عنها
انها قالت تقطع يد السارق في ربع دينار ، وهكذا تضافرت الأخبار على أن
القطع في قيمة مجن .

وقد اختلف العلماء في قيمة المجن ، فالأكثر على أن قيمته ربع دينار
كما ذكرت أم المؤمنين عائشة رضى الله تعالى عنها ، ولكن الحنفية يرون أنه
لا قطع في أقل من عشرة دراهم ، ويبينون كلامهم على ما يأتي :

(أ) ما روى عن عبد الله بن مسعود أنه قال لا قطع في أقل من دينار
أو عشرة دراهم ، وكانت قيمة الدينار تساوى عشرة دراهم بدليل
أن الزكاة تجب في مائتي درهم بنص النبي صلى الله عليه وسلم ،
وقد رما الصحابة بعشرين دينارا .

وان هذا لأجل التوفيق بينه وبين ما روى عن النبي وما يقرره
الحنفية ، وأن ذلك تقدير ابن مسعود لثمن المجن .

(ب) أن تقدير أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها للمجن بربع دينار
اجتهاد منها ، والاجتهاد من الصحابي لا يكون حجة على اجتهاد
صحابي آخر ، ولم ينعقد إجماع بينهما على تقديره بربع دينار .

(ج) أنه قد روى التقدير بأكثر من ربع دينار ، فقد روى عن أبي سعيد
الخدري أنه قال لا قطع في أقل من أربعة دراهم . ولهذا الاختلاس

(١) المجن ما يتقى به المقاتل ضربات العدو ، حتى لا يصل السيف الى
مقتل له .

ر ثمن الجن ، كان الاحتياط للقطع أن يقدر ثمن الجن
قدير روى عن الصحابة وللاحتياط كان يجب التقدير
وفوق ذلك قد ثبت اتفاق الصحابة في القطع لعشرة
واختلفوا في القطع فيما دونها وهو أمر لا يثبت
يقف ، فكان الاحتياط أن يؤخذ بما اتفقوا عليه ، ويترك
فوا فيه ، ويقول في ذلك أبو بكر الرازي . الأصل في
لما يثبت باتفاق الفقهاء من السلف ومن بعدهم أن القطع
، إلا في مقدار متى قصر عنه لم يجب وكان طريق اثبات
سرب من المقادير التوقيف (أى عن النبي صلى الله عليه
(أو الاتفاق ، ولم يثبت التوفيق فيما دون العشرة ويثبت
في العشرة اثبتناها ، ولم تثبت ما دونها لعدم التوقيف
ان) (١) .

هذا الشرح الموجز للنصوص ، ومدى تطبيقها لا بد من
لثة يتقاضانا البحث العلمى الخاص أن نذكرها سواء أكانا
أم لا نوافق لأن كمال البحث يوجب ذكرها .

الله تعالى عبر عن الذى يسرق ، ووجب حد السرقة عليه وهو
تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا
، فجاء بعض الذين يبحثون (٢) وقال أن كلمة السارق وكلمة
لا فعلا ، والوصف لا يتحقق في الشخص إلا بالتكرار
ر منه الجواد مرة أنه جواد ، ولا لمن وقع منه الكذب مرة
للفاسق الذى لا يقول الحق أو المنافق الذى يخفى ما لا يبديه

القرآن ج ٢ ص ٤١٦ طبع استانبول .
القرآن ج ٢ ص ٤١٦ طبع استانبول .

إذا صدق مرة أنه صادق أو صدوق ، إنما تقال هذه الأوصاف لمن يتكرر
منه فعلها حتى تكون اسما له وعنوانا يعرف به .

وبتطبيق هذا على كلمة السارق والسارقة يكون المستحق للقطع هو من
صار هذا وصفا له ، ولا يكون ذلك إلا بتكرار الارتكاب ، ولا يكون بالفعل
مرة واحدة ، وعلى حد تعبير القانونيين يكون ذلك العقاب للسارق العائد .

ويزكى هؤلاء الباحثون نظرهم بما يأتى (١) :

(١) أن الله تعالى يقول عقب آية السرقة والقطع : (فمن تاب من بعد
ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم) وإن ذكر
التوبة بعد الظلم ممن سرق لا يكون له محل في الظاهر إلا إذا كان
العقاب لم يقع ، ولذا قال بعض الفقهاء أن التوبة تكون مانعة
للقطع إذا كانت قبل القطع ، وإن كان هؤلاء الباحثين ليسوا الكثرة ،
بل أنهم عدد ضئيل ربما لا يؤبه له ، ولكن ظاهر الآية يقرب من
تفكيرهم ، والتوبة النصوح لا تكون في الغالب ممن يتكرر منه
الفعل ، بل أنها تكون لمن يرتكب الفعل بجهالة ، ولذلك يقول الله
تعالى : (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم
يتوبون من قريب ، وبهذا الفهم يكون المعنى أن القطع لا يكون
لمن فعل مرة وتاب ، ولكن للمتكرر منه الفعل .

(ب) وقد ثبت في أخبار المخزومية التى سرق ، أمر النبي صلى الله
عليه وسلم بقطع يدها أنها كانت معتادة السرقة ، لأنها كانت
معروفة بأنها لا ترد الودائع التى تودعها ، ولا العوارى التى
تستعيرها ، حتى ظن بعض الحنابلة أن سرقته كانت من هذا
القبيل ، ولكن الأكثرين أو جمهور الفقهاء على أن سرقته لم تكن
من هذا النوع ، بل كانت الأخذ خفية من مال مملوك من حرز مثله ،
ولكن من المؤكد أن المرأة كانت معروفة بذلك ، ومن كانت كذلك
تعد السرقة وصفا لها .

والمخزومية هذه هى التى أهم قريشا أن يقطع النبي يدها ،

(١) لقد أشار إلى هذا بعض الذين تكلموا في الجنائى الإسلامى في
أحدى ندوات الإذاعة المرئية .

و ثمن الجن ، كان الاحتياط للقطع أن يقدر ثمن الجن
تقدير روى عن الصحابة وللاحتياط كان يجب التقدير
وفوق ذلك قد ثبت اتفاق الصحابة في القطع لعشرة
واختلفوا في القطع فيما دونها وهو أمر لا يثبت
قف ، فكان الاحتياط أن يؤخذ بما اتفقوا عليه ، ويترك
ما فيه ، ويقول في ذلك أبو بكر الرازي . الأصل في
ما يثبت باتفاق الفقهاء من السلف ومن بعدهم أن القطع
إلا في مقدار متى قصر عنه لم يجب وكان طريق اثبات
رب من المقادير التوقيف (أى عن النبي صلى الله عليه
أو الاتفاق ، ولم يثبت التوفيق فيما دون العشرة ويثبت
في العشرة أثبتناها ، ولم تثبت ما دونها لعدم التوقيف
ق (١) .

هذا الشرح الموجز للنصوص ، ومدى تطبيقها لا بد من
ثمة يتقاضانا البحث العلمى الخاص أن نذكرها سواء أكانا
أم لا نوافق لأن كمال البحث يوجب ذكرها .

الله تعالى عبر عن الذى يسرق ، ووجب حد السرقة عليه وهو
بالي : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا
فجاء بعض الذين يبحثون (٢) وقال إن كلمة السارق وكلمة
لا فعلا ، والوصف لا يتحقق في الشخص إلا بالتكرار
منه الجواد مرة أنه جواد ، ولا لمن وقع منه الكذب مرة
فأسق الذى لا يقول الحق أو المنافق الذى يخفى ما لا يبديه

لقرآن ج ٢ ص ٤١٦ طبع استانبول .
لقرآن ج ٢ ص ٤١٦ طبع استانبول .

إذا صدق مرة أنه صادق أو صدوق ، إنما تقال هذه الأوصاف لمن يتكرر
منه فعلها حتى تكون اسما له وعنوانا يعرف به .

وبتطبيق هذا على كلمة السارق والسارقة يكون المستحق للقطع هو من
صار هذا وصفا له ، ولا يكون ذلك إلا بتكرار الارتكاب ، ولا يكون بالفعل
مرة واحدة ، وعلى حد تعبير القانونيين يكون ذلك العقاب للسارق العائد .
ويذكر هؤلاء الباحثون نظرهم بما يأتي (١) :

(١) أن الله تعالى يقول عقب آية السرقة والقطع : (فمن تاب من بعد
ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم) وإن ذكر
التوبة بعد الظلم ممن سرق لا يكون له محل في الظاهر إلا إذا كان
العقاب لم يقع ، ولذا قال بعض الفقهاء إن التوبة تكون مانعة
للقطع إذا كانت قبل القطع ، وإن كان هؤلاء الباحثين ليسوا الكثرة ،
بل أنهم عدد ضئيل ربما لا يؤبه له ، ولكن ظاهر الآية يقرب من
تفكيرهم ، والتوبة النصوح لا تكون في الغالب ممن يتكرر منه
الفعل ، بل إنما تكون لمن يرتكب الفعل بجهالة ، ولذلك يقول الله
تعالى : (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم
يتوبون من قريب ، وبهذا الفهم يكون المعنى أن القطع لا يكون
لمن فعل مرة وتاب ، ولكن للمتكرر منه الفعل .

(ب) وقد ثبت في أخبار المخزومية التي سرقت ، أمر النبي صلى الله
عليه وسلم بقطع يدها أنها كانت معتادة السرقة ، لأنها كانت
معروفة بأنها لا ترد الودائع التي تودعها ، ولا العواري التي
تستعيرها ، حتى ظن بعض الحنابلة أن سرقتها كانت من هذا
القبيل ، ولكن الأكثرين أو جمهور الفقهاء على أن سرقتها لم تكن
من هذا النوع ، بل كانت الأخذ خفية من مال مملوك من حرز مثله ،
ولكن من المؤكد أن المرأة كانت معروفة بذلك ، ومن كانت كذلك
تعد السرقة وصفا لها .

والمخزومية هذه هي التي أهم قريشا أن يقطع النبي يدها ،

(١) لقد أشار إلى هذا بعض الذين تكلموا في الجنائي الإسلامى في
أحدى ندوات الإذاعة المرئية .

عليه بالشفعاء ، فوقف خطيبا : (ما بال أقوام يتشفعون
في حدود الله ، إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا
الشريف تركوه ، وإذا سرق الضعيف قطعوه ، وأيم الله
أمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها) .

روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه لما أراد قطع
سارق ، قالت له أمه اعف عنه يا أمير المؤمنين ، فإن هذه
، فقال عمر لها : إن الله أرحم من أن يكشف ستر عبده
، ويظهر أن الإمام عمر رضى الله عنه يرى أن القبض على
متلبسا ، أو وجود شهود يشهدون ، يدل على التكرار .

من الباحثين في عصرنا ، ولكن يعارضه أن الآثار الواردة
تشير إلى وجوب التكرار لإقامة الحد ، وأن سارق الرداء الذي
للنبي صلى الله عليه وسلم لم يسأله أسبق منه ذلك أم لم
قال إن سرقة الرداء كانت وصاحبه بالمسجد قد وضعه في مثل
في هذا المكان وفي مثل هذه الحال لا تكون إلا ممن تكررت

النظر أيضا أن فقهاء المسلمين أجمعوا على القطع لأول مرة ،
لهذا من عصر النبي إلى الآن ، إلا تلك الرواية عن عمر رضى
م يكن فيها تصريح باشتراط التكرار ، وإن الإجماع حجة .

كلمة نهمس بها ، وهي أن الحدود غير مطبقة ، فلا يصح أن
ونؤمن أقوال الفقهاء في أمر غير مطبق .

أمر الثانى الذى يجب أن نذكره ، وهو أمر يكثر ذكره الآن ،
من ينبشون القبور ليسرقوا أكفان الموتى ، والنشالون ، وهم
ين ، والمفرد الطرار .

ناش الذى يسرق أكفان الموتى ، فقد قال أبو حنيفة ومحمد
بيان الثورى لا تقطع يده ، ولو أنه ارتكب ذنبا عظيما يعزز

عليه بأشد التعزير ، وقال الأئمة الثلاثة والظاهرية وغيرهم إن القطع يجرى
فيه ، والخلاف في هذه المسألة يقوم على أصلين :

أحدهما : في أنه ينطبق عليه اسم السارق في قوله تعالى (والسارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله) أو لا ينطبق ،
فالذين قالوا بوجوب قطعه قرروا أنه ينطبق عليه اسم السارق ، والذين لم
يقرروا القطع قالوا أن له اسما قائما ، وهو النباش ، ولذلك لا يقطع ، ولا قطع
عند الاشتباه .

الثانى : أنه أخذ مالا غير مملوك ، أو أخذ مالا مملوكا ، فالذين أوجبوا
القطع ، قالوا أنه أخذ مالا على حكم ملك الميت ، كالتركة قبل توزيعها ، أو
هو ملك لأولياء الميت ، والذين منعوا القطع قالوا إن الميت لا يملك ، وفرض
أن التركة على حكم ملك الميت هو فرض فقهي لتوزيع التركة ، وبيان حقوق
الدائنين والورثة قبل سداد الديون والتقسيم ، والفروض الفقهية لا تثبت
ملكا حقيقيا ، وعلى فرض جواز ذلك فإن الملكية موضع اشتباه ، ولا يقام
الحد مع وجود الشبهة .

وأما الطرار فإن اسم السارق ينطبق عليه ، لأنه يأخذ الأموال في خفية ،
ومن حرز مثلها ، إذ أنه يأخذها من جيوب الناس ، ويعتمد في الاختفاء على
غفلتهم ، فهو لا يستغل الظلام في السرقة ، ولكنه يختفى مع ذلك عن
العين المراقبة ، ويمد يده في اختفاء ، معتمدا على انشغال الناس ، وعلى
مهارة يده ، فهو سارق قوى خفى سريع خطر .

٩٦ - والأمر الثالث الذى يجب أن نلاحظه هو أن الفقهاء احتاطوا
كل الاحتياط أن تقطع الأيدي ، احتاطوا عليها في اشتراط الحرز ، فشددوا
في اشتراطه ، وضيقوا في معنى السرقة بسببه حتى أنهم منعوا قطع
يد الضيف إذا سرق من مضيفه ، وحافظوا على الأيدي في اشتراط الملكية
التامة ، كما اشتراطوا الحرز التام غير الناقص ، واشتراطوا في الأموال التي
تسرق أن تؤخذ وتنقل من حيز إلى حيز بأن تنتقل من حرز مثلها إلى يد
السارق بل من الفقهاء من اشتراطوا في الأموال المسروقة ألا تكون مما

، فمالك والحنفية والثوري لم يقطعوا لذلك ، والشافعي ، وعلى هذا الخلاف اللحم والفاكهة الرطبة واللبن ، يترطوا في الأموال المسروقة الا تكون مباحة الأصل ، لذي أثبت ملكيتها ، كالطير بعد صيده ، والسمك كذلك ، بعد الاستيلاء ، وذلك ممن اصطاد واستولى بالفعل ، من هؤلاء ، فقد قال أبو حنيفة وأصحابه وأحمد ، لا قطع بكة الطبيعية في هذه الأشياء المباحة لا تزال آثارها في ومالك وجب القطع لأن الملكية الخاصة استقرت ، لعامة بالصيد والاستيلاء ، ومنهم من قال انه لا سرقة في من منفعتها عامة ، وان كانت في ملك خاص ، كالمصاحف من الانتفاع بها قربة يتقرب بها الى الله تعالى .

لذي نستنبطه من هذا كله : ثلاثة أمور يجب أن توضح للفقهاء ضيقوا في دائرة السرقات التي تقطع بها الأيدي سنان من التشويه ما أمكن ، الى درجة أننا نبحت عن السرقة هذه الشروط ، سواء فيها ما كان موضع اختلاف أو اتفاق ، نادرة تقطع فيها الأيدي ، وانه مع ندرة القطع يكون فيه قين ما يحفظ أمن الأمنين .

فنا اذا دعونا الى تطبيق حد السرقة ، فاننا لا نقطع الا فيما القطع فيه ، فاذا كان ثمة اختلاف ، فاننا نأخذ بقول ، ولا نأخذ بقول من يتشدد ، لأن موطن الخلاف يكون فيه تسقط بالشبهات كما قررنا من قبل .

من عقوبة السرقة للترويع ، وافزع السارقين ، وان ذلك لعقوبة فقط وثبوت التطبيق ، ولو في أيد محدودة ، فان العبرة إعلان ، من غير نظر الى كثرة الأيدي ، أو قلتها ، وان البلاد الحد الحاسم لمادة الشر لا تقطع الا أيد قليلة ، لو وزنت

بجرائم السرقات التي تذهب الأرواح في سبيلها لا تعد شيئا مذكورا بجوارها ، فعلى الذين يذهب بهم فرط شفقتهم بالمجرمين أن يعلموا أن الأيدي التي تقطع ستكون قليلة جدا ، ولكنها حاسمة قاطعة رادعة للأشرار ، والله عليم حكيم .

نصوص قطع الطريق

٩٨ - وردت في قطع الطريق نصوص قرآنية وأحاديث نبوية ، فاما القرآنية ، فهي قوله تعالى :

(انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ، ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ، ولهم في الآخرة عذاب عظيم ، الا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم) .

ومن الأحاديث النبوية مارواه ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (من حمل علينا السلاح فليس منا) وهذا حديث متفق عليه .

ومن الأحاديث أيضا مارواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (من خرج على الطاعة وفارق الجماعة ومات فميتته جاهلية) .

ولا شك أن هذه الحال تنطبق على قطاع الطريق .

وروى عن ابن عباس في شأن قطاع الطريق ، وتفسير النص القرآني الوارد في أحكام قطاع الطريق : اذا قتلوا وأخذوا المال قتلوا وصلبوا ، واذا قتلوا ولم يأخذوا المال قتلوا ولم يصلبوا ، واذا أخذوا المال ولم يقتلوا قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف ، واذا أخافوا السبيل ولم يأخذوا مالا نفوا من الأرض ، روى هذا الأثر الشافعي في مسنده .

٩٩ - هذه النصوص الواردة في قطاع الطريق ، أو في جريمة الحراقة وحدها ، واننا نحصر كلامنا في هذا الموضوع .

أولا : في معنى قطع الطريق ، أو الحراقة ، وعلى من تنطبق .

ن هذه العقوبات .

ان السبب في شدتها ، وما أدى اليه تطبيقها .

اسم الحاربة من تعبير الله تعالى عن هؤلاء في القرآن (ورسوله) فهم يعلنون الحرب على أمن المسلمين ، وعلى (كذلك يحاربون الله ورسوله ، لأنهم يحاربون شره ، للإسلامي الذي جاء الإسلام لحمايته ، ووضع الحدود ، ونسبة المحارب الى انه يحارب الله تعالى مجاز من

- انه لم يعلن الحرب على الدولة نفسها ، ولكن على رب على الأمن مقام اعلان الحرب على الدولة الإسلامية .

ة - أن الله تعالى لا يحارب ، ولكن اعتبرت محاربة أحكامه ال في ذلك أبو بكر الرازي : في قوله تعالى (يحاربون الله) بحقيقة ، لأن الله تعالى مستحيل أن يحارب ، وهو يحتمل نه سمي الذين يخرجون ممتنعين مجاهدين باظهار السلاح ريين ، لما كانوا بمنزلة من حارب غيره من الناس ومانعه ، شبيها لهم بالمحاربين من الناس ، كما قال تعالى : (ذلك ورسوله) وقوله تعالى : (ان الذين يحادون الله ورسوله) يصير كل واحد منهما في شق يباين صاحبه ، ومعنى كل واحد منهما في حد على وجه المفارقة ، وذلك يستحيل ذ ليس بذى مكان فيشاق أو يحاد أو تجوز عليه المفارقة ، لهادين ، اذ صار كل واحد منهما في شق وناحية على وجه ه على وجه المبالغة في اظهار المخالفة ، أفكذلك : (يحاربون ...) ويحتمل أن يريد الذين يحاربون أولياء الله ورسوله ، (ان الذين يؤذون الله ورسوله) والمعنى يؤذون أولياء الله ... ق لفظ المحاربة على الله ورسوله على من عظمت جريرته

بالمجاهرة بالمعصية ، والدليل على ذلك ماروى زيد بن أسلم عن أبيه أن عمر ابن الخطاب رأى معاذ بن جبل يبكي ، فقال : ما يبكيك ؟ قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (اليسر من الرياء شرك ، من عادى أولياء الله ، فقد بارز الله بالمحاربة ... ومن حارب مسلماً على أخذ ماله فهو معاد لأولياء الله تعالى ، محارب لله تعالى بذلك) (١) .

١٠١ - نقلنا هذا الكلام بطوله ، لأنه ببيان معنى المحاربة لغة ، وان القرآن يفسر ابتداء بالدلولات اللغوية ، فهي المفتاح لمعانيه ، وليست الاصطلاحات الفقهية هي المفسرة لابتداء لمعاني القرآن ، بل ان المعنى اللغوي هو المقياس الضابط لسلامة الاصطلاح في دلالاته ، وخصوصاً أن الفقهاء قد اختلفوا في مفهوم الحاربة ومدى دلالتها ، فلا بد من الرجوع الى أصل المعنى اللغوي لمعرفة أسلم هذه الآراء ، وأقربها لما يدل عليه القرآن .

وأول ما يواجهنا في الموضوع أن الفقهاء سموا الحاربة قطع الطريق الآمن ، ومفهوم أن يكون ذلك في داخل الدولة الإسلامية من رعاياها ، لا من أعدائها ، لأن قطع الطريق على جماعة المسلمين من غير المسلمين هي الحرب الحقيقية ، وليست الحاربة التي تتلافى مع الحرب في أصل الاشتقاق ، وتختلف عنها في حقيقتها .

ولذلك كانت التعريفات في كتب الفقه تدور حول معنى قطع الطريق ، فيعرف الحنفية الحاربة أو قطع الطريق بأنها الخروج على المارة لأخذ المال على سبيل المغالبة على وجه يمنع المارة من المرور ، ويقطع الطريق ، سواء أكان من جماعة أم من واحد بعد أن يكون له قوة القطع ، وسواء أكان القطع بسلاح أم بغيره من العصا والحجر والخشب ونحوها ، لأن انقطاع الطريق يحصل بكل من ذلك ، وسواء أكان بمباشرة الكل أو التسبب من البعض بالإعادة والأخذ ، لأن القطع يحصل بالكل كما في السرقة ، ولأن هذا من عادة القطار ، أعنى المباشرة من البعض ، والإعانة من البعض فلو لم يلحق

(١) أحكام القرآن لأبي بكر الرازي الشهير بالجصاص ج ٢ ص ٤٠٦ .

سبب وجوب الحد لأدى ذلك الى انفتاح باب قطع
كمه ، ولهذا الحق التسبب بالمباشرة فى السرقة ، كذا
يستفاد منه :

الطريق يتصور من الواحد ، اذا كانت له قوة يستطيع

نفية خالفوا أصل مذهبهم فى قطع الطريق ، وهو
أثرة اذا كانوا جميعا قد تعاونوا على الإثم والعدوان ،
التدبير ، وللآخرين التنفيذ . أو لبعضهم اعداد السلاح ،
رمى ، وهكذا . . .

مصار قد اتفقوا على معنى الحراية كما صوره الحنفية فى
فى مدى تطبيق هذا المعنى ، وهذا المعنى هو أن يكون
تقطع على المارة السبيل ، ويتعرضوا بها لسلب أموالهم
، ولا يستطيعوا دفعا لقوتهم ، ولا يجدوا من يغيثهم

يتفق عليه ، ولكن الاختلاف كان فى موضع تحققه .

فى المكان الذى يصح أن يكون فيه قطع الطريق ، فمالك
رطون لقطع الطريق مكانا معينا ، فحيث تحقق اخافة المارة
فرق بين أن يكون ذلك فى الفيافي والقفار ، أو فى القرى
لا يابه السابلة الطريق ، ولا يجدون من يسعفهم بالدفع
ق ، وقد قال القرافي فى الذخيرة ! وفى الجواهر : المحارب
سلاح لقصد السلب كان فى مصر أو فيفاء شركة أم لا ذكرا
مين آلة مخصوصة ، حبل أو حجر أو خنق باليد أو بالفم ،
محارب ، وإن لم يقتل ، وكل من قطع الطريق وأخاف السبيل
حمل السلاح بغير عداوة ولا نائرة ، وكذلك قتل الغيلة بأن
مشى حتى يدخله موضعا ، فيأخذ ما معه ، وإن دخل دار
الا مكابرا ومنع الاستغاثة فهو محارب ، والخنق لأخذ
وكل من قتل أحد على ما معه فهو محارب ، فعل ذلك برجل

أو بعبد أو بمسلم أو ذمى ، وفى الكتاب اذا قطع أهل الذمة الطريق الى
مدينتهم التى خرجوا منها فهم محاربون ، ومن دخل عليك دارك ليأخذ
مالك فهو محارب (١) .

وترى من هذا أن المذهب المالكي يوسع معنى الحراية ، حتى يشمل
المعنى كل الأماكن ، حتى الدار اذا دخل السارق مسلحا ، ومعه قوة ، ويشمل
القتل غيلة ، وبذلك يدخل فى المحاربين الجماعات التى تتفق على الأعمال الجنائية
التي يكون من بينها القتل ، إذ أن من عملهم القتل غيلة ، وهو من قسم الحراية
كما رأيت فى مذهب مالك رضى الله عنه ، وقريب من هذا النظر أهل الظاهر
بالنسبة للمكان ، فقد جاء فى المحلى ما نصه :

(إن المحارب هو المكابر الخيف لأهل الطريق المفسد فى سبيل الأرض ،
سواء بسلاح أو بلا سلاح أصلا ، سواء ليلا أو نهارا فى مصر أم فى فلاة ،
أو فى قصر الخليفة ، أو الجامع سواء فعل ذلك بجند أو غيره ، منقطعين
فى الصحراء أو أهل قرية ، سكانا فى دورهم ، أو أهل حصن كذلك ، أو أهل
مدينة عظيمة أو غير عظيمة . كذلك واحدا أو أكثر ، كل من حارب المارة
وأخاف السبيل بقتل نفس ، أو أخذ مال أو لجراحة ، أو لانتهاك فرج ،
فهو محارب عليه وعليهم ، كثروا أو قلوا) .

ونرى أن هذا الراى لا ينظر الا الى معنى قطع الطريق ، فحيث تحقق
المنع والاستغاثة ، وبعد الغوث ، أو عدم جدواه ، فإن الحراية تتحقق
فلا يلتفت الى نوع السلاح ، ولا الى كثرة ارتكاب الجرائم فى المكان أو عدم
كثرتها انما يلتفت فقط الى تحقق معنى قطع الطريق .

١٠٢ - وهنا راى مقابل لهذا ، وهو راى لا ينظر فيه الى المعنى
فى الإخافة ومنع المرور ، أو الإغارة ، بل هو ينظر الى امرين :
أحدهما : الى مقدار سلطان الأمن وسيطرته .

وثانيهما : الى قرب الإغاثة وبعدها ، وهذا الراى يفرق بين جريمة
الحراية ، والجرائم الأخرى بأن الجرائم الأخرى ترتكب حيث يكون للدولة
(١) الذخيرة للقرافى ج ٨ من المجلد المخطوط ، اعتمدنا فى النقل على كتاب
الأستاذ أحمد فتحي بهنسى (الجرائم فى الفقه الإسلامى) .

س اغاثة قريبة ، فحيث كان هذان قائمين ، فالجريمة رابة ، وتكون كسائر الجرائم ، وان تخلف هذان الأمران رابة ، حيث يضعف الغوث ، وحيث يبعد عن أمن السلطان ، في العقوبة وكانت الشدة ، وكانت المغالبة ، وكان قبول يسهل على السلطان حملهم على الطاعة ، وجعلوا الدليل ، وبعد الخوف دليلا ماديا ، وهو بعد المكان عن قوة س القائلين بهذا الرأي أبو حنيفة ، فقد قال : ان هؤلاء ، الا اذا كانوا في غير مصر أو قرية ، ويبعدون عنهما ، اكثر فقهاء الشيعة .

الرأي أن قطع الطريق يقتضى الانقطاع عن الناس ، وعن طريق لا ينقطع من المرور أو يمكن قطعه على المارين والقرى ، وحيث ينقطع مرور الأكثرين من الناس الذى ، وخالف أبو يوسف شيخه أبا حنيفة ، وقرر أن العبرة بكانه ؛ ولذا قال ان قطع الطريق يتحقق فى المصر والقرية طيعون أن يقطعوا المارة ويخيفون الناس ، ولا يجاب بقطع أبو يوسف الا القدرة على الإخافة ، ولا يشترط سلاحا غيره محدد أو غير محدد .

فه قال فى قطاع الطريق فى المصر ان قاتلوا نهارا بسلاح ، وان قاتلوا بخشب لا يقام عليهم الحد ، لأن السلاح يمكن مارة سريعا ، فلا يلحقهم الغوث ان طلبه ، وأما الخشب ، المجنى عليه سريعا فيمكن أن يلحقه الغوث ، ونجد من هذا جعل الأساس فى تحقيق معنى الحراية هو سرعة الغوث

كاسانى فى البدائع ان الاختلاف بين أبى حنيفة وأبى يوسف لا اختلاف رأى ، فالأصار والقرى كان سلطان الدولة فيها بعب العصاة ويخيف المفسدين ، وكان للناس قدرة عليهم ، قطع لا يتصور فى الدائن والقرى ، وما بين القرى ، وقد أدرك صف سلطان الدولة والناس فى بعض الأمصار والقرى ،

فقرر أن قطع الطريق يتصور فيها ، ولغترك الكلمة له فى بدائعه : (وقيل انما أجاب أبو حنيفة عليه الرحمة على ما شاهده فى زمانه ، لأن أهل الأمصار كانوا يحملون السلاح ، فالقطاع ما كانوا يتمكنون من مغالبتهم فى المصر ، والآن ترك الناس هذه العادة ، فيمكن القطاع المغالبة ، فيجرى عليهم الحد ، وعلى هذا قال أبو حنيفة فيمن قطع الطريق بين الحيرة والكوفة انه لا يجرى عليه الحد ، لأن الغوث كان يلحق هذا الموضع فى زمانه ، لاتصاله بالمصر ، والآن صار ملتحقا بالبرية ، فلا يلحق الغوث ، فيتحقق القطع) .

وفى الحق أن أبا حنيفة نظر الى قدرة المحاربين على قطع الطريق ، بحيث لا يشك فى هذه القدرة ، حتى يقام عليهم الحد ، ولا تكون شبهة فى ارتكابه ، ونظر الى تحقيق معنى المحاربة ، بحيث تكون قوة مفسدة تحارب الخير ، ولا تقوى الدولة عليهم الا بقوة مسيطرة تنكل بهم ، وأبو يوسف نظر الى الغوث فقط ، ومالك والظاهرية نظروا الى معنى الاعتداء بالسرقة وغيرها مع استعمال القوة بالسيف أو غيره ، ولو بالحيلة على رأى مالك ، وقد أخذ برأى أبى يوسف الشافعى والأوزاعى والليث بن سعد وأبو ثور ، وقد نظروا الى قرب الغوث فقط من غير نظر الى مكان ، فكان المصر وغيره سواء ، بل انهم ان قطعوا الطريق فى المصر كان دليلا على شكة وقوة وقدرة على المغالبة عندهم ، فيكون أوغل فى قطع الطريق ، ومعنى قطع الطريق يكون أوضح ، فهؤلاء كما ترى يريدون تحقيق معنى قطع الطريق ، وأبو حنيفة ومن معه ينظر الى معنى المحاربة .

وفى المذهب الحنبلى ثلاثة أقوال :

أولها : كقول أبى حنيفة ، وهذا رواية عن أحمد رضى الله عنه .

وثانيها : أن قطاع الطريق فى المصر يبعد قاطع طريق ، مادام الغوث بعيدا وليس قريبا .

وثالثها : قول القاضى أبى يعلى : (ان كان قطع الطريق فى المصر مثل أن كبسوا دارا ، فكان أهل الدار بحيث لو صاحوا أدركهم الغوث ، فليس هؤلاء بقطاع طريق ، لأنهم فى موضع يلحقهم الغوث عادة ، وان حصروا قرية أو بلدا ففتحوه وغلبوا على أهله ، أو محلة منفردة ، بحيث لا يدركهم (م ١٠ - العقوبة)

م محاربون ، لأنهم لا يلحقهم الغوث ، فاشبهوا قطاع

السلح القوي أيا كان نوعه أمر متفق عليه عند الجمهور ،
يقف أنه يشترط أن يكون سلاحا محددا ، وغير المحدد لا يغنى
هذه هي الرواية المشهورة .

فإن لو أردنا بيان مرامي هذه الأقوال لكانت ملخصة في

مالكا والظاهرية نظروا إلى معنى العنف ، والغلبة الشخصية
على المجنى عليه فإن كان المجنى عليه بحيث لا يستطيع
أن يمحارب ، ولذا اعتبر من يأخذ المال من الدار مانعا غوث
أهلها محاربا ، واعتبر من يقتل غيلة محاربا ، وقريب من

أن أبا حنيفة نظر إلى معنى القدرة الغالبة في المحارب ،
سلطان الدولة مغالبا ، فهو خارج على السلطان أولا .

الجرائم مع الناس ثانيا .

الحنفية بين الحاربة والبغى ، بأن الحاربة خروج من غير
بغى فخرج بناويل ، فهو يريد تحقيق معنى الحرب ، ولو جزئيا
بغى .

الثالث : نظر إلى قرب الغوث أو بعده مع القدرة ، ومفراه أن
حقق إلا في بعد الإغاة من الحاكم أو الناس ، فهو قد نظر إلى
ومدى تحقق دفع الأذى عن المجنى عليه .

الرابع : المنسوب لأبي يوسف الذي فصل بين الليل والنهار
النهار اشتراط فيه السلاح ، والليل لم يشترط فيه السلاح المحدد
نحوه ، وكان ملاحظا إمكان الغوث ، ومفرقا فيه بين غوث الليل
نيسام ، وغوث النهار حيث اليقظة ، وقد بينا وجهة النظر عند

وهل يشترط لتحقيق المحاربة المجاهرة بالعصيان والتمرد مع
تؤيد هذه المجاهرة ؟ يظهر أن أبا حنيفة وأصحابه والحنابلة

والشافعية الذين لا يعتبرون القتل غيلة ، ولا كبس الدار للسرقة محاربة
يشترطون ذلك الشرط ، وقد جاء في المفتى ما يفيد هذا ، ففيه ما نصه . (أن
يأتوا مجاهرة ويأخذوا المال قهرا ، فاما أن أخذوه مخففين ، فهم سراق ، وأن
اغتطفوه وهربوا ، فهم منتهبون ، لا قطع عليهم ، وكذلك أن خرج الواحد
أو الإثنين على آخر قافلة ، فاستلبوا منها شيئا ، فليسوا بمحاربين ، لأنهم
لا يرجعون إلى منعه ، وأن خرجوا على عدد يسير فقهرهم فهم قطاع طريق) .

وإن هذا الكلام يستفاد منه أمران : وهو أن وجود المجاهرة بالعصيان
شرط لتحقيق قطع الطريق أو الحاربة ، وإن ذلك واضح في أنه شرط عند
الذين لا يعتبرون القتل غيلة ، وكبس الدار للأخذ غيرة من قطع الطريق ،
أما بعض الحنابلة والمالكية والظاهرية الذين يعتبرون ذلك من قطع الطريق ،
فإنهم لا يشترطون ذلك الشرط ، ويستفاد منه أيضا - أن الواحد أو الإثنين
لا يعتبران قطاع طريق إلا إذا كان من يخرجون عليهم عددا يسيرا .

والقتل غيلة شدد المالكية في اعتباره من الحاربة ، وقالوا في ذلك أن
القتل غيلة يتحقق فيه معنى القوة في القاتل وعدم القدرة على الاستغاثة من
المقتول ، ويقول في ذلك ابن العربي في أحكام القرآن :

(والذي نختاره أن الحاربة عامة في المصر ، والقفز ، وإن كان بعضها
افحش من بعض ، ولكن اسم الحاربة يتناولها ، ومعنى الحاربة موجود
فيها ، ولو خرج بعضا في المصر يقتل بالسيف ، ويؤخذ فيه بأشد من ذلك
لا بأسره ، فإنه سلب غيلة ، وفعل الغيلة أتبع من فعل المجاهرة ، ولذلك
دخل العفو في قتل المجاهرة ، فكان قصاصا ، ولم يدخل في قتل الغيلة ، وكان
حاربة ، فتحرر أن قطع السبيل موجب للقتل) (١) .

ولا شك أن اعتبار الغيلة من قبيل المحاربة يحتاج إلى نظر كبير ، لأن
المجاهرة التي هي من مقتضيات معنى المحاربة غير قائمة ، إذ أن الاغتصاب
والمجاهرة نقيضان لا يجتمعان ، لأن هذه تكون باعلام ، والآخر يكون
في اختفاء ، ولا يمكننا اعتبار الغيلة من قبيل المحاربة إلا إذا كانت ثمرة
اتفاق جنائي تقوم به جماعة يكون عملها هو الاغتصاب ، كذلك الجماعة التي

(١) ابن العربي ١٦٧ ج ١ الجرائم في الفقه الإسلامي للأستاذ فتحي
بهنسي ص ٨٢ .

للمنحرفين أو أصحاب الأعمال ، فإن هؤلاء يمكن أن لا يوافق ، والتذرع بكل الوسائل لتنفيذ ما يريدون ، وإن هذا يصح أن يقوم مقام المجاهرة ، وأنه في كثير من الجماعات معروفة بما يراه المجتمع من عملها المستمر في النهب والتخريب ، وأحيانا تعلن نفسها في منشورات حال تكون المجاهرة ثابتة قائمة ، وإن كان الأشخاص لا أشخاصهم بالتحديد ، وأنه في هذه الحدود نرى مذهب ، ولعل العصر الحاضر يكشف عن سلامة هذه المذاهب مصابات اللصوص في أمريكا وأوروبا والمنظمات الإرهابية ككب جرائمها غيلة ؛ وإذا كانت لم تجاهر حسيا ، فهي

مثل هذه المنظمات السرية التي تظهر آثارها في الاغتيال عليها تعريف المحاربين في كل الآراء إلا الذين اشتراطوا إلى الأمصار ، وأقول ما نقله صاحب البدائع من أن من مأخوذا من أعمال الحراية في زمانه ، ولو أردنا أن على المنظمات في هذا العصر لوجدناه ينطبق عليه ، وكذلك

المخالفين لما لك رضى الله عنهم .
تكون عقوبة هؤلاء هي ذات العقوبة التي نص عليها القرآن الكريم .

د اتفق الفقهاء على أن المحاربين لا يكونون مستحقين يتمل عليه النص إلا إذا كانوا مكلفين بأن كانوا بالفين

ط اقامة الحدود .
الذكورة لتحقق معنى الحاربة ؟ الجمهور من الفقهاء على أن لأن المرأة قد تتحقق منها الحاربة والتمرد ، ولا تمنعها الحاربة ولها قوة على ذلك ، وإن لم تفعل بقوتها تفعل بها ورايها ، وحمايتها لظهور المقاتلين أو العصاة بالفعل ، كن يقطن المعارك في حروب الخوارج ويقاثلن .

ومن أبي حنيفة روايتان : احدهما رواية ظاهر الرواية أنه يشترط الذكورة ، لأن ركن تلك الجريمة هو الخروج على المارة على وجد الحاربة والمغالبة ، وذلك لا يتحقق في النساء عادة لركة قلوبهن ، وضعف بنيتهن ، ولسن من أهل الحرب فلا يكن من أهل الحراية ، ولذلك لا يقتلن في دار الحرب إذا كان بين المسلمين والأعداء حرب ، لا يقتلن ولو كن في الميدان ونرى أن أساس هذه الرواية هو التلاقي بين الحرب والحراية في نظر أبي حنيفة من حيث أن الحراب قتال مع عدو من الخارج ، والحرب قتال مع العصاة ، وهم أعداء من الداخل ، وإن شئت فقل إنها حرب لدفع المعاصي ، والآخرى لدفع الأعداء ، فيتبع فيها ما يتبع في تلك ، أو على الأثر لا تزيد في العقاب عليها .

وروى الطحاوى عن أبي حنيفة أنه لا تشترط الذكورة ، وأن النساء والرجال في قطع الطريق سواء ، لأن النص عام ، ويتحقق من المرأة قطع الطريق والمكابرة ، وقيادة القوى لذلك ، ولأن عقوبة الحراية من قبيل الحدود وأساس اقامة الحدود والتكليف لا فرق في ذلك بين الذكر والأنثى ، ولأن قطع الطريق كالسرقة والسرقة من المرأة عقوبتها كعقوبة السرقة من الرجل ، وكلاهما استحق اقامة الحد لوجود سببه ، فتتحقق المساواة بينهما في ذلك .

١٠٦ - وقد قرر الحنفية بالإجماع أنه إذا كان في المحاربين ذو رحم محرم ممن اعتدى عليهم ، فلا قطع على أحد منهم ، فلا يقام أحد منهم حد قطع الطريق .

وهذا الحكم في المذهب يقوم على أصلين :

أحدهما : قاله جمهور الفقهاء ما عدا مالكا وأصحابه .

والثاني : أصل عندهم لم يقرهم عليه غيرهم .

أما الأصل الذي قرره الجمهور معهم ، فهو أن من سرق من ذى رحم محرم لا تقطع يده ، لأن ذوى الأرحام المحارم يدخل بعضهم دور بعض ، فالأحراز بينهم مفتوحة ، فلا يعد المال في حرز بالنسبة لهم ، ولأن الققطع يسبب قطع الرحم دائما ، والله تعالى قد أوجب وصلها ، وقرر هذا الأصل

على أحد القولين ، وأن قطع الطريق امتداد لجريمة
بها ، فيأخذ حكمها بالنسبة لذوى الأرحام .

أنه إذا سقط الحد عن بعض الآحاد في جريمة مشتركة
التعاون على الإثم والعدوان فإنه يسقط عن باقيهم لوجود
صلى الله عليه وسلم قال : (ادعوا الحدود بالشبهات
أبو بكر الرازي الشهير بالجصاص إن سقوط الحد عن الباقيين
يؤثر في مال ذى الرحم مع مال غيره ، أما إذا كان مال ذى الرحم
غيره وأخذه ، فإنه يرفع الحد عن ذى الرحم ، ولا يرفع
عن الأول أسلم ، لأن أضرار مال ذى الرحم لا يمنع اشتراك
بها ، كما لو أخذ المال وهو غير مفروز ، لأن معنى التعاون
يعفى عن بعضهم ، فيسرى العفو إلى سائر المشتركين فيه .

لشافعية الذين أسقطوا قطع اليد في السرقة إذا كانت بين
رحم ، قالوا إن الذى يسقط عنه الحد هو ذو رحم دون سواه ،
هذا الراى ابن قدامة فى المغنى فقال :

اختص بها واحد ، فلم يسقط الحد عن الباقيين ، كما
قطعة امرأة) ، ومعنى هذا أن شبهة الإسقاط لم تتجاوز ذا الرحم ،
حد وحده ، لأن الشبهة لا تتجاوز .

والخلاف أيضا إذا كان فى المحاربين صبيان أو مجانين ،
الحد عن الجميع لأن الجريمة تعاون على الإثم ، فإذا سقط
عن سقط عن باقيهم ، لأن العفو يسرى إلى كل أجزاء الجريمة .

الحد وجب العقاب على أنها جريمة لا حراة فيها ، فإذا كانت
كان على ولى الدم أن يطلب القصاص أو يعفو ، وإن كانت سرقة

لاحظ أن الإمام مالكاً رضى الله عنه ومعه الظاهرية يمنعون
الحراة كما أشرنا لكون بعض الجناة من ذوى الأرحام ،

لأن العقوبة لحق الله تعالى ، ولحماية أمن الأمة ولأنح المحاربين لله ولرسوله
من الاستمرار فى غيرهم ، فالجريمة عنده اعتداء على الله ، وعلى جماعة المسلمين
مباشرة ، لا ينظر فيها إلى الآحاد ، وإنما ينظر إلى الاعتداء على محارم
الله تعالى .

العقوبة :

١٥٧ - قال تعالى : (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ، ويسعون
فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف
أو ينفوا من الأرض) .

وأول نظر يتجه القارئ لهذه الآية يستترعيه التخيير فى النص بالتعبير
بحرف (أو) الذى يفيد التخيير ، وهذا التنويع فى العقاب لتنوع الجرائم ،
بين السرقة والقتل ، ومجرد الاتفاق الجنائى ، والخروج بقوة محاربين النظام ،
والأمن ، (ويسعون فى الأرض فساداً) وقد جعل الله تعالى عقوبة لكل نوع
من هذه الجرائم ، فتكون الواو لتنويع العقاب بتنوع الجريمة ؟ أم أن الإمام
مخير غير مقيد بنوع الجريمة ، وهو فى هذا ينظر إلى مقدار الترويع بما
يتناسب مع قوة الجناة من غير نظر إلى نوع ما ارتكبوا من جرائم ، ولا إلى
مقداره ، إنما ينظر فقط إلى مقدار الزجر والردع ؟ .

قال بالأول بعض الصحابة وبعض التابعين وجمهور الفقهاء .

وقال بالثانى بعض التابعين ومالك والظاهرية .

لقد روى عن ابن عباس أنه قال : إذا قتلوا وأخذوا المال قتلوا وصلبوا ،
وإذا قتلوا ولم يأخذوا المال قتلوا ولم يصلبوا ، وإذا أخذوا المال ولم يقتلوا
قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف ، وإذا أخافوا السبيل ولم يأخذوا نفوا من
الأرض ، وقد روى هذا الأثر الشافعى كما ذكرنا من قبل .

وبهذا أخذ الشافعى وأحمد فى أصح الروايات عنه ، وهو قول أبى حنيفة
رضى الله عنهم أجمعين على تفصيل فيه ، وذلك أن أبى حنيفة وأصحابه
يقسمون قطع الطريق إلى أربعة أقسام :

أولها : أن يكون بأخذ المال من غير قتل ، وهذا تقطع يده ، ورجله
من خلاف ، أى تقطع اليد اليمنى ، والرجل اليسرى .

ن يقتل ولا يأخذ المال ، وهذا يقتل ولا يصلب .
 يقتل ويأخذ المال ، وهذا قال فيه أبو حنيفة أن الإمام
 ماله ، أن شاء قطع يده ورجله ثم قتله وصلبه ، وأن شاء قتله
 الصاحبان يقتل ويصلب كراى الجمهور .

ن يخيف الطريق ، ولم يكن قد تمكن من القتل أو السرقة ،
 يصلب ، ولا يقطع ، ونرى أن الخلاف جزئى بين رأى أبى حنيفة
 لفقهاء ، ولكن جوهر الرأى واحد ، وهو أن الإمام ليس مخيرا
 بـ تحييرا مطلقا ، وإنما هو مقيد بنوع الجريمة وبنوع العقوبة .

فقهاء لهذا الرأى فوق الأثر المروى عن ابن عباس رضى الله عنهما
 إجراء التخيير على ظاهره ، لأن الجزاء على قدر الجنابة يزداد
 نقص بانتقاصها ، وهذا ما يقتضيه عموم النصوص القرآنية ،
 تسليم ، والله تعالى يقول (وجزاء سيئه مثلها) والعقل يقرر
 قضاء ، والعقوبة ايداء ، ولا بد أن يكون الإيداء متناسبا مع
 كان ظلما . فالتخيير تنويع للعقاب ، وليس تخيرا مطلقا ،
 التخيير أن الإمام له أن ينفى الجناة اذا سرقوا وقتلوا ، ولم
 د . فكان التخيير المطلق الذى قد يفهم من ظاهر الآية مخالفا
 جب تفسير الآية في حدود ما أجمع عليه الصحابة الذين هم بتأويلها
 . فهذا الظاهر لا يمكن تطبيقه ، وقد قال فى ذلك الكاسانى :

تخيير الوارد فى الأحكام المختلفة من حيث الصور بحرف التخيير ،
 على ظاهره اذا كان سبب الوجوب واحدا ، كما فى كفارة اليمين ،
 الصيد ، أما اذا كان مختلفا ، فيخرج مخرج بيان الحكم لكل
 كما فى قوله تعالى : (قلنا ياذا القرنين أما أن تعذب ، وأما أن
 حسنا) أن ذلك ليس للتخيير بين المذكورين بل لبيان الحكم لكل
 لاختلاف سبب الوجوب وتأويله ، أما أن تعذب من ظلم ، أو تتخذ
 ن أمر وعمل صالحا ، ألا ترى الى قوله تعالى : (قال أما من ظلم
 به ثم يرد الى ربه فيعذبه عذابا نكرا ، وأما من آمن وعمل صالحا ،

قله جزاء الحسنى) وقطع الطريق متنوع فى نفسه ، وإن كان متحدا من حيث
 الأصل ، فقد يكون بأخذ المال وحده ، وقد يكون بالقتل لاغير ، وقد يكون
 بالجمع بين الأمرين ، وقد يكون بالتخويف لاغير ، فكان سبب الوجوب مختلفا
 فلا يحمل على التخيير ، بل على بيان الحكم لكل نوع ، أو يحتمل هذا ويحتمل
 ما ذكر ، فلا يكون حجة مع الاحتمال ، وإذا لم يمكن صرف الآية الشريفة الى
 ظاهر التخيير فى مطلق المحارب ، فاما أن يحمل على الترتيب ، ويضم فى كل
 حكم مذكور نوع من أنواع قطع الطريق ، كأنه قال سبحانه وتعالى إنما جزاء
 الذين يحاربون الله ورسوله ، ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يقتلوا
 أو يصلبوا أن أخذوا المال وقتلوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أن أخذوا
 المال لاغير . أو ينفوا من الأرض أن أخافوا . هكذا ذكر جبريل عليه السلام
 رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قطع أبو بردة الأسلمى بأصحابه الطريق
 على أناس جاءوا يريدون الإسلام ، فقد قال عليه الصلاة والسلام (أن من قتل
 قتل ، ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ، ومن قتل وأخذ
 المال صلب ، ومن جاء مسلما هدم الإسلام ما كان قبله من الشرك) .

وترى من هذا أن الكاسانى يبين أن حرف (أو) ليس للتخيير المطلق ،
 بل هو للتنويع . ويتجه كأكثر الفقهاء الى أن السعى فى الأرض بالفساد
 مفصور فى الحاربة على الاعتداء على النفس والمال ، أو بالأحرى يكون
 المقصود المال كالعصابات التى فى أوروبا وأمريكا ، فإن مقصدها المال ،
 ويجىء القتل أما للإرهاب والقضاء الذعر فى القلوب ليتمكنوا من المال ،
 وأما لأنهم لا يصلون الى المال الا بقتل حامله .

١٥٨ - هذا هو الرأى الأول ووجهة نظره ، والرأى الثانى هو رأى
 مالك ، وهو أن الإمام مخير غير مقيد بنوع من الإجماع وعقوبة له ، لأن ذلك
 حد لقطع الطريق فى ذاته لا لجريمة من جرائمه ، والإمام مخير فيما يراه حاسما
 من هذه العقوبة الشديدة فعمله حسم الداء ، وليس الداء فى نوع دون نوع
 إنما هو فى قطع الطريق فى ذاته .

ويؤيد هذا النص ، إذ أن الواو للتخيير ، ولا يعدل عن ظاهر التخيير
 إلا لمعنى ، والله تعالى جعل هذا العقاب على المحاربة فى ذاتها من غير نظر الى

، وهذا كفارة اليمين في قوله تعالى (مكفارتها اطعام
سبعة ما تطعمون أهليكم ، أو كسوتهم ، أو تحرير رقبة)
بوجه مختلف . بل هو سبب واحد . وهو المحاربة والسعي
بعد جعل العقاب لهذا أولا وبالذات والا كانت الجريمة
الأخرى التي فيها حد أو قصاص .
جمع من كبار التابعين ، منهم عطاء . وسعد بن المسيب ،
البصري والنخعي . وأبي الزناد . وروى عن ابن عباس
رضي الله عنه ما كان في القرآن مصاحبه بالحيار .
النفقة بين الرأيين أن الرأي الأول يجد جرائم معينة ،
طعن الطري ، ويعتمد في ذلك على بعض الآثار المروية عن
وسلم ، كقصة أبو بردة الأسلمي ، وما روى عن ابن عباس
جعل العقوبة التي اشتملت عليها موزعة على هذه الجرائم ،
حاجب هذا الرأي أنهم ان ارتكبوا غير القتل واخذ المال
دون العقوبة هي حد قطع الطريق . بل تكون عقاب جريمة
والرأى طبق عليهم حد الزنى عند القدرة عليهم . لأن
خل فيما عدده من جرائم
الذي يمثل المذهب المالكي ، فهو يتجه الى أن عقوبة
المحاربة والسعي في الأرض بالفساد ، ومنع الناس من
بحقوقهم ، وظاهر الرأي أنه لا ينظر الا الى ذات المحاربة
والإرهاب ، ولا ينظر الى الجرائم التي ارتكبوها فعلا .
غير هذه الجرائم ، ومنها الزنى ، ويظهر أن بعض المالكية
ثم المحاربة ، ولذلك نبه اليه ابن العربي في أحكام القرآن
في أيام تولية القضاة قد رفع الى أمر قوم خرجوا محاربين
منهم امرأة مغالبة على نفسها من زوجها ، ومن جملة المسلمين
بها ، ثم جد فيهم الطلب ، فأخذوا وحى ، فسألت من كان
من المفتين . فقالوا ليسوا محاربين . لأن المحاربة إنما تكون
في الفروج ، فقلت لهم : (أنا لله وأنا اليه راجعون) . ألم

تعلموا أن المحاربة في الفروج ، أفحش منها في الأموال وإن الناس ليرضون
أن تذهب أموالهم ، وتخرب بين أيديهم . ولا يرضون أن يحرب المرء
في زوجته وبنته ، ولو كان فوق ما قال الله عقوبة لكانت لمن يسلب الفروج ،
وحسبكم من بلاء صحبة الجهال ، وخصوصا في الفتيا والقضاء (١) .

ولا شك أن مقتضى مذهب مالك رضي الله عنه أن يكون الزنى داخلا
في عموم المحاربة ، وإذا دخلت هذه في ضمن المحاربة ، فإن الإمام اذا قتل
فيها من لم يقتل ولا يسرق لا يكون مسرفا ، ولا متجاوزا حد العدالة ، وإن
أولئك المحاربين اذا جرحوا جراحات بليغة ، أو أكثروا منها على مقتضى هذا
الرأى يستحقون القتل ، أو التصليب أو قطع الأيدي والأرجل من خلاف اذا
كان ذلك أردع من غيره .

ولا يصح أن يحتج في هذا المقام بحديث (لا يحل دم امرئ مسلم
الا باحدى ثلاث : نفس بنفس ، وزنى ثيب ، وردة بعد ايمان) لأن هذه
المحاربة نوع من الهجوم على الأمة من داخلها ، ويقيد الحديث بالأحوال
الآحادية ، ولأن هؤلاء باعدها ، وتحفزهم وتخويفهم للآمنين يعرضون
النفوس للضياع ولا يصح انتظارهم حتى ينفذوا جرائمهم . بل تجب معالجتهم
بالأخذ على أيديهم بأقصى العقوبات ، قبل ما ينفذوا ما يريدون ، فإن هذا
نوع من المحاربة في داخل الدولة . ولذلك عبر الله سبحانه وتعالى عن أعمالهم
بأنها محاربة لله ورسوله اذا قال سبحانه وتعالى : (إنما جزاء الذين يحاربون
الله ورسوله) واذا كانت الدماء في الحرب لا تعد معصومة ما دام العدو معتديا
فكذلك دماء المحاربين لله ورسوله لا تعد معصومة ، وإن البغى تحل فيه دماء
البغاة ، مع أنهم مسلمون ، اذ لا ينطبق عليهم الحديث (لا يحل دم امرئ
مسلم) . فكذا هذا النوع من الحرب على أمن الدولة .

واننا ننتهي الى أن مذهب مالك يعتبر كل خروج على النظام العام ،
لارتكاب الجرائم يعد محاربا لله ورسوله ما دامت عنده قدرة على الإزعاج
والتخويف أيا كان نوع هذه القدرة ، فانه بذلك يعد محاربا لله ورسوله ،

(١) أحكام القرآن ج ٢ ص ٢٤٧ الجرائم في الإسلام للأستاذ فتحي
بهنسى .

جرى عليه الإثبات ، وقد حرمه الشرع الإسلامي ، ولا يقتصر
جريمة (١) .

في هذا الرأي ، لأنه تفسير لكلمة محاربة ، إذ أن المحاربة
تقهر الآحاد وبرهيمهم ، وتتحدى الشريعة جهارا ، ولأن النص
بيده جريمة السرقة والقتل بالنص ، وإذا كانت قد وردت
ميتين ، فليس ذلك للقصر . وإنما لأنها هي التي كانت تكثر
، ولأن كل جريمة ترتكب تحت ظل القوة تعد تحديا لولي
وهذا التحدي بلا ريب محاربة لله ورسوله .

د ترتب على هذا الخلاف بين الراس . خلاف في أمر جزئي ،
المال . يشترط فيه النصاب أم لا يشترط . قال جمهور
النصاب . وقال مالك والظاهر لا يشترط . وبني جمهور
أبيهم على أنه لا مطع إلا إذا بيع المال المسروق نصابا على
فيه ، فأبو حنيفة اشترط أن يكون النصاب لا يقل عن عشرة
الحنفية اشترطوا ألا يقل عن ربع دينار على الخلاف بينهم
سبعة .

عندهم فهو أصل الفكرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
في ربع دينار) أو لا قطع في أقل من عشرة دراهم كما يروى
في السرقة حناية تعلمت بها عقوبة فلا تختلف حالها ، سواء
ارتكبت جماعية أم ارتكبت آحادية .

يرطوا مع ذلك الحرز ، فلو كان المال غير محرز لا قطع فيه ،

نسبة لجريمة الزنى يقرر جمهور الفقهاء أنه يقام عليه الحد
إذا كان محصنا رجم بوصف كونه زانيا ، لا بوصف كونه محاربا .
محصن فإنه يجلد بهذا الوصف لا باعتباره محاربا ، وبذلك
شروط الحد ، وإذا قتل وسرق وزنى ، فإنه لا يجلد ، لأنه العقاب
في ضمن العقاب الأصغر ، ومالك كما قررنا لا يشترط شروط حد
يجب لولي الأمر قتل الزاني المحارب ، ولو كان غير محصن .

إذ أن غير الحرز مال مضيع غير مصون لا بالنسبة للتحريم الديني الذي
يدخل في النهي بقوله تعالى : (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) .

ويقول المغني (وإن أخذوا ما يبلغ نصابا ، ولا تبلغ حصة كل واحد
منهم نصابا قطعوا على قياس قولنا في السرقة ، وقياس قول الشافعي
وأصحاب الرأي أنه لا يجب القطع ، حتى تبلغ حصة كل واحد منهم نصابا ،
ويشترط أيضا ألا تكون لهم شبهة) .

وترى من هذا أنهم يطبقون شروط حد السرقة عند قطع اليد والرجل ،
ويكون التغليب في أن القطع يكون مضاعفا ، ولا يكون كحد السرقة ، بل
أنه بسبب تصاعف العقاب يقطع إحدى اليدين وأحدى الرجلين ، بل قد
اشترط بعض الحنفيه مضاعفة النصاب . وقد قال في ذلك الكاساني في
البدائع : (وشروط الحسن بن زياد في نصاب قطع الطريق أن يكون عشرين
درهما فصاعدا . . . وجه قول الحسن أن الشرع مدر نصاب السرقة بعشرة
والواجب ميهما قطع طرف واحد . وههنا يقطع طرفان ، فيشترط نصابان) .
ووافق عيسى بن أبي الحسن بن زياد فيمن ارتكبوا السرقة من غير أن
يقتلوا ، والألا بشرط نصاب واحد .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف الجزئي ، فإن مالكا قد اعتبر الحاربة
في ذاتها جريمة لا ينظر إلى جزئيات ما يرتكبون ، ولا يطبق عليها قواعد
هذه الحدود إذا ارتكبوها من غير الخروج بقوة تقام ، بل أنه ينظر إلى معنى
محاربة الله ورسوله ، وغيره ينظر إلى الحرائم مجزأة ، ويجعل الحاربة
موجبة التغليب في العقاب ، ولا تفرض عقوبة منفردة على ذات الحاربة .

النفي في الأرض :

١١٠ - وننتقل من بعد ذلك إلى النفي في الأرض الذي هو أدنى
العقاب إذ قال سبحانه : (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ، ويسعون
في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا ، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف
أو ينفوا من الأرض) .

وقد اختلف الفقهاء في معنى النفي الذي هو عقوبة يقدرها الإمام ،
والخلاف في معنى النص يقوم على ثلاثة اتجاهات فقال بعض الفقهاء أن

في البلاد والأمصار ، فلا يتركون في بلد ، حتى تبسدد
سولتهم ، وروى أنه يفعل بهم ذلك حتى يلتحقوا بدار
ي يجب أن يزول على أي صورة كانت الإزالة . والاتجاه
بلد ، ويحبس فيه ، أو تقام الحراس فيه حوله . والاتجاه
الحبس ، ولو في البلد الذي ارتكب حوله جرائمه .

والأول من التابعين قتادة وعطاء وإبراهيم النخعي وعطاء
من البصري والزهرى ، وروى عن ابن عباس أنه قال النفي
غير البلد الذي ارتكب فيه الجريمة ، وهو قريب من الاتجاه
بتم النفي إلا بتقييد في حريته حتى لا يعود إلى البلد ، وهذا
شافعية .

والثاني مالك ، فهو يغربه ويحبسه ، ولعل من صورة الحبس
أو على حد التعابير الجديدة تحديد محل الإقامة في البلد
وحجته أن من المصلحة إبعاده عن موطن أنصاره وحبسه حتى
نه .

ل الثالث الحنفية .

والأول أن النفي يقتضي الإبعاد ، ولم يعين له موضع إقامة ،
فمر مطاردتهم حتى يتوبوا ويستقيموا أو يخرجوا منبوزين
م ، وأنه يجب أن يمرر أن هذا القول لا يمكن أن يكون مع
لأن المطاردة لا تكون إلا باستمرار الحرب والمنازلة ، وإنما
سرة هي عند القدرة على إزال العقوبة ، وذلك لا يكون
هم ، وخصوصاً أن القائلين بهذا القول من مذهبهم أن العقوبات
على جرائمها ، فإذا تمت القدرة عليهم ، ولم يكونوا قد ارتكبوا
الإمام ينفئهم ، فهل إذا قبض عليهم يطلق سراحهم ويأخذ في
ن المعقول أنهم إذا صاروا في قبضته ينفئهم ، ولكن يكونون
رقابته وذلك لا يكون إلا بتقييد لهم في إقامتهم .

لثاني حجته واضحة بيّنة ، لأنه يتحقق فيه معنى النفي ،
دفع ضررهم بحبسهم أو تقييد إقامته وذلك نوع من الحبس .

وحجة الحنفية أن قوله تعالى (أو ينفوا من الأرض) لا يمكن أن يراد
به حقيقة ، لأن الخروج من أرض الله تعالى مستحيل ، فلا بد من المجاز
الذي يتفق مع إرادة العقاب ، وذلك يتحقق بالحبس ، وقال القصاص في
تفسيره ما نصه : (أنه معلوم أن المراد زجره عن إحافة السبيل ، وكف أذاه
عن المسلمين ، وهو إذا صار إلى بلد آخر ، فكان هناك مخلاً كانت معرفته
فائمة على المسلمين إذا كان تصرفه هناك كتصرفه في غيره . . . مثبت أن معنى
النفي هو نفيه عن سائر الأرض إلا موضع جنسه (١)

وأنا نرى أن أمثل الآراء هو رأي المالكية . فإنه يتحقق به النفي ودفع
الشر ، ومي النفي بعد عن البلد الذي ارتكب الحرائم حوله . وإبعاده عن
الانصار الذين يعاونونه على الشر . وإعطاؤه المرصه للتوبه الكاملة .

التوبة قبل القدرة :

١١٩ - أسسنى النص القرآني من إقامه الحد بالعقوبات السابقة من
يتوبون قبل القدرة عليهم . فقال تعالى (إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا
عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم) وهذا استثناء من العقاب ، وقد ذكر نوعين
من العقوبة : عقوبه دسونه . وهي حرى الدنيا ، وعقوبه أخروية ، وهي عذاب
الله العظيم . وإن الاستثناء جاء بعد العقوبتين ، فكان منهما مجتمعتين .

وقد غرض الفقهاء حالين للتوبة .

أولاهما أن تكون التوبة قبل أن يرتكبوا أي جريمة غير مجرد الحراية
فلم يقتلوا ، ولم يسرقوا ، ولم يزنوا ، بل أتوا إلى الحق قبل أن تسلط
عليهم سبومه ، وهؤلاء لا عقوبة عليهم لأن الحراية قد عدلوا عنها وهم
في فسحة غير مصطرين ، إذا كانت قبل القدرة عليهم ، ولم يتعلق بهم حق
لأدنى وحق الله تعالى موضع عفوه ورحمته . ولذا قال سبحانه (فاعلموا أن
الله غفور رحيم) .

الحال الثانية : أن يكونوا قد ارتكبوا جرائم لها حدود أو قصاص كان
يكونوا قد قتلوا : أو سرقوا أو زنوا على مقتضى مذهب مالك ، فهل يسقط
القصاص ، وتسقط الحدود ؟

(١) أحكام القرآن ج ٢ ص ٤١٢ .

بأن ما ارتكبه من جرائم القصاص لا يسقط ، لأن
بإد ، وحقوق العباد لا تقبل السقوط إلى أن يعفوا ،
في هذه الحال حدا من قبيل عقوبة قطع الطريق ،
بد من شروطه بأن يطالب ولي الدم بالعقوبة ، وله أن
إذا أخذوا مالا منها لا ينطبق عليه حد السرقة وجب أن

ما يوجب حد السرقة ما بهم يفرمون المال ، ولا يضاف
ذلك قول جمهور فقهاء الأمصار أيضا ، لأن الله تعالى استثنى
التوبة قبل القدرة عليهم . وإن هذا لم يمتد القطع باسقاط
بجهة تقى من الحد . ولأن في قبول التوبة قبل القدرة عليهم
بما في النوبة وحقق الدماء ، والرجوع عن المحاربة . ولأن
الحاربة ، فأولى أن يسقط ما يكون من حزنات المحاربة
، ولكن تبقى حق الأدمى في المال ، وفي مذهب مالك

ما يوجب حدودا أخرى غير حد السرقة . كالزنى بأن
م الاتجار بأعراض النساء كذلك الجماعات الأوربية التي
ممن التجار في الرقيق الأبيض أو القذف كأولئك الذين
ون نشرات فيها قذف للمحصنين والمحصنات من الأمة .
وغير ذلك . إذا فعلوا ذلك في أثناء خروجهم . ثم تابوا
اتسقط عنهم هذه الحدود ؟

مذهب الجمهور تسقط عنهم حدود هذه الجرائم ، وعلى
ك الذي لم يمتد أعمال الحاربة على القتل والسرقة ، بل
الجرائم التي فيها حدود أو عقوبات ، لأنه نظر إلى أن القوة
حدود هذه الجرائم ، لأنه لا فرق بينها وبين اسقاط حد
قول الذي يسقط حد السرقة عنده .

غير مالك من الأئمة الذين لم يدخلوا في الحاربة إلا القتل
قال بعض الحنابلة إنها تسقط ما عدا حد القذف ، لما فيه

حق واضح للعبد عندهم ، وحجتهم في اسقاط حد الشرب ، وحد الزنى مع أن
هاتين الجريمتين لا تدخلان في جرائم قطع الطريق ، أن ذلك ليكون تشجيما
على التوبة ، وحققنا للدماء ، ولأنها حدود الله ، وقد سقط ما يشبهها فكانت
مثله في هذه الحال ، ولأنها ارتكبت في ظل الحاربة ، فإذا عفى عما ارتكب
في ظلها بالتوبة ، فإنها تسقط معه .

والرأي الثاني أن هذه الجرائم لا يسقط حدما التوبة قبل القدرة ، لأنها
أن ارتكبت لا تكون داخلة في الحاربة ، فلا تسقطها التوبة عند من يقول
أن التوبة لا تسقط الحدود ، فالزنى والشرب لهما حدان قائمان بذاتهما
لا يدخلان في عقوبة الحاربة ، وإذا كان قد ارتكب حدا قبل اشتراكه في
الحاربة ثم تاب لا يسقط الحد الذي كان قبله بالاتفاق ، فبالأولى ما ارتكب
في أثناء الحاربة مما لا يدخل في حرابتها وذلك قول في مذهب مالك .

١١٢ - كيف تكون التوبة ؟ إن التوبة العامة عن معصية تقتضي
ثلاثة أمور : اثنان منها نفسيان ، والآخر مادي ، والنفسيان أن يعترف
بالذنب ، ويندم عليه ، وأن يعتزم ألا يعود إليه من بعد توبته أبدا ، وإما
الأمر المادي فهو الإقلاع عنه بالفعل .

وبتطبيق هذا على توبة قطاع الطريق لا يتعرض الفقهاء فيه للناحية
النفسية ، بل إن ذلك أمره إلى الله تعالى ، ولكن يتجهون فيه إلى الأمر
المادي الذي يدل في ظاهره على المعنى الباطني ، وإن هذا المعنى يتحقق
بأمرين - أو بأحدهما - بأن يؤمن الناس ، ويترك المكان الذي كان يباشر
فيه جريمته ، والثاني أن يقدم الطاعة لولي الأمر ، فهل يكتفى بأحد الأمرين ؟
اختلف الفقهاء في ذلك على ثلاثة أقوال (١) :

(١) وقد جاء في كتابه بداية المجتهد ، ونهاية المقتصد لابن رشد مانصه :
(وأما تسقطه عنه التوبة فاختلفوا في ذلك على أربعة أقوال :
أحدها : أن التوبة إنما تسقط حد الحاربة فقط ، ويؤخذ بما سوى
ذلك من حقوق الله وحقوق الأدميين ، وهو قول مالك ، والقول الثاني : أنها
تسقط عند حد الحاربة ، وجميع حقوق الله من الزنى والشراب والقطع
في السرقة ، ولا تسقط حقوق الناس من الأموال والدماء إلا أن يعفو
أولياء المقتول ، والثالث : أن التوبة ترفع جميع حقوق الله ويؤخذ بالدماء
وفي الأموال بما وجد بعينه ، والقول الرابع : أن التوبة تسقط جميع
حقوق الأدميين من مال ودم إلا ما كان من الأموال قائمة بعينه) ج ٢
ص ٢٧٦ .

(م ١١ - العقوبة)

نسوبة تكون بأحد أمرين : إما أن يؤمن من الناس ، قبل أن يقدر ولي الأمر عليه ، والثاني أن يلقى سلاحه معلنا الطاعة المطلقة ، وتكون التوبة كاملة بأحد الأمرين .
: أن يقوم بالأمرين جميعا ، بأن يترك الجريمة ، ويقدم ويلقى السلاح .

: أن التوبة تكون بتأمين الناس فعلا ، والقضاء بالسلاح ، ولو لم يذهب الى ولي الأمر مقدما الطاعة ، والله بكل

حد الشرب

الإسلام الخمر تحريما قاطعا ، وقد كانت محبته لكثيرين جاء تحريمها تدريجيا ، حتى يأنسوا بهذا التحريم ، وقد ر غير حسن في ذاته ، فقال سبحانه : (ومن ثمرات النخيل منه سكرا ورزقا حسنا) ومن هذا النص الكريم يتبين في الخمر من ثمرات النخيل والأعناب ليس من الرزق الحسن ، له .

ذلك سبحانه أن مضار الخمر أكثر من نفعها ، وأن ما يكون لعقول أن يتناولها الناس ، وقد قال الله تعالى في ذلك لخير والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس ، واثمهما ، ومقتضى أحكام الشرع والعقل أن ما تكون مضرة أكبر فكان هذا إشارة الى التحريم بل انه تمهيد لبيان التحريم أعرض عنها كثير من الصحابة .

بعد ذلك الأمر بالتحريم أكثر الوقت ليكون من بعد ذلك الأحوال والأزمان ، وقد جاء التحريم عن مقارنة الصلاة ، فقال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكران ما تقولون) وبهذا النص كان على المؤمن أن يمتنع عن

شرب الخمر عند مقارنة أوقات الصلاة حتى لا يصلي وهو سكران لا يعلم ما يقول ، فيقتضى ذلك ألا يسكر طول النهار وزلفا من الليل ، وبذلك يتعود شاربها الانقطاع عنها .

ثم جاء النص القاطع بتحريمها فقال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ، إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ، ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون) .

وبذلك النص الكريم تبين تحريم الخمر بأبلغ الفاظ التحريم ، فقد قرنه بالذبح على النصب لغير الله ، ووصفها بأنها رجس أي ضار في ذات نفسه ، وبأنها من عمل الشيطان ، إذ أنه ليس فيها إلا ما ينفر ، ولكن تزوين الشيطان لها هو الذي يحجب فيها ، وأمر الله سبحانه باجتنابها ، والأمر بالاجتناب أبلغ الفاظ النهي والأمر بالكف ، لأن مؤدى الاستجابة له أن يجعله في جانب وهي في جانب ، وبين أن تركها مدعاة لفلاح الأمة والآحاد ، وذكر أن من آثارها إثارة العداوة والبغضاء ، وأنها تصد عن ذكر الله ، وختمها بعبارة (فهل أنتم منتهون) فهو استنفهام يتضمن الدعوة الى الانتهاء ، والتوبيخ على عدم الانتهاء ، ولا يوجد في القرآن نص محرم قوى التحريم فيه بمثل هذه العبارة القوية .

١١٤ - وإذا كانت الخمر حراما فشرابها معصية ، ومن يرتكب معصية ينزل به العقاب إذا كان الإثبات يجري عليها ولذلك ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه عاقب شارب الخمر ، وانعقد اجماع الصحابة على وجوب عقابه ، ولكن جرى الاختلاف في موضعين :

أولهما : في الخمر التي توجب العقاب أمي كل مسكر ، أم هي نوع خاص من المسكرات ؟ قال جمهور الفقهاء كل مسكر خمر ، لأنها مأخوذة من مستر العقل ، وهو اغفال تفكيره السليم ، فهي من خامر العقل وخمره بمعنى مستره ، وقد أخذ من ذلك الخمار الذي يستتر الرأس والوجه . ولقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : (كل مسكر خمر وكل خمر حرام) وروى عن

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول . (كل مسكر
ذلك عن ابن عباس رضى الله عنهما ، وانه عندما نزلت
الصحابة الى كل الأنبيذة ، ولم يكن بينها عصير العنب

يفى وأصحابه ان الخمر لا تطلق الا على النىء من ماء العنب
قذف بالزبد ، فالخمر بالمعنى اللغوى هي هذا ، وبه يفسر
على لسان الشرع على غيره من المسكرات ، وهذه يحد
مسكر منها أم لم يسكر بانماق الفقهاء .

النوع من الشراب ، فقد قال أبو حنيفة انه لا يسمى حمرا ،
س ، ولكن يدخل في عقوبة الخمر بالقياس عليها ، ولأنه
ما غالبا ، وذلك مثل بقمع الزبيب ، والمطبوخ من عصير العنب
ب ونحوها مما من شأنه الإسكار كالنبيء من ماء العنب ، وهذه
لا بمجرد الشرب ولكن بالسكر منها بالفعل .

ذة تؤخذ من المطعومات الحلال التي لم تكن معتادة للإسكار
س من شأنها الإسكار ابتداء مثل نبيذ الحنطة والشعير والذرة
، وقصب السكر . فقد قال أبو حنيفة وأبو يوسف لاحد فيها
الحل ، والسكر طارىء عليها ، فلا عبرة بالطارىء ، وقال
ت قد اخذت للإسكار ، فهي حرام ، ولكن لشبهة الحل باعتبار
سببها الحد ، لان النبي صلى الله عليه وسلم قال ادروا الحدود

بعض الناس أن أبا حنيفة يبيح هذه المشروبات اذا اتخذها
كر ، والحقيقة أن أبا حنيفة وأصحابه يحرمون السكر بكل
جدوا بعض المسكرات ثابتة بالنص في نظرهم ، وبعضها ثبت
الفعل فحق عليه التحريم ، وبعضها الإسكار فيه احتمالي بواقع
هم ، ولا تزول الإباحة الأصلية احتمال وجود سبب التحريم ،
تمال باتخاذها للإسكار بالفعل كما يصنع الآن في أنبيذة القمح

والشعير ، وعصير قصب السكر ، فان التحريم يكون ثابتا ، وبهذا يتبين أن
الأمر في القضية هو أمر الزمان والقصد .

وان السبب في تساهل أبي حنيفة هو أنه ثبت بالرواية عنده أن بعض
الصحابة تناول بعض هذه الأشربة مامتنع عن تحريمها ، حتى لا يتهم بعض
الصحابة بالمعصية ، وقال في ذلك : (ولو غرقوني في الفرات لأقول انها
حرام ما فعلت ، حتى لا أفسق بعض الصحابة ، ولو غرقوني في الفرات على
أن أتناول قطرة منها ما فعلت) . فالأمر بالنسبة لأبي حنيفة احتياط لكرامة
الصحابة ، واحتياط لدينه .

وعندي أن الرأي الأول بالاعتبار هو رأي الجمهور ، وهو أن الخمر
كل ما خامر العقل وسطره ، من غير عد ولا احصاء ، لأنه جد من أنواع
المسكرات مالا يحصى عددا ولا نوعا ، وان التعميم في التحريم على مقتضى
الحديث في كل مسكر هو الأنسب لروح العصر ، فانه قد جدت أنواع كثيرة
من المسكرات لا تحصى ، ولكن تتفق في المعنى ، وهو الإسكار الذي هو
سبب التحريم .

وجوهر الخلاف بين الحنفية والجمهور ليس هو في أصل تحريم المسكر
وانما الخلاف في دخول اصناف في النص القرآني فقصرنا التحريم القطعي
على صنف واحد ، أوجبوا الحد في مجرد تنازله ، لأن مجرد تناول داخل
في عموم النص بالتحريم ، والاصناف الأخرى لا تدخل في عموم النص
الا بالمعنى وهو الإسكار ، فلا يكون الحد لذات تناولها ، ولكن لما فيها
من اسكار .

والأنبيذة التي أخذت من مواد هي من المطعومات التي لم تكن مواد اسكار
عند العرب منعوا اقامة الحد فيها ، ولم يمنعوا التعزير ، لأن شرب المسكر
كيفما كان حرام ، وقد نبه الى ذلك النص الأول : (ومن ثمرات النخيل
والأعقاب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا) فمادة الإسكار ليست رزقا
حسنا باتفاق العلماء .

والثاني الذي جرى فيه الاختلاف بين التابعين ، ثم بين هو مقدار حد الخمر ، وهو ثبت بالقياس أم ثبت بالرواية لله عليه وسلم .

النبي صلى الله عليه وسلم أوجب العقوبة في شرب الخمر ، والسلام : (من شرب الخمر فاجلدوه) ، وقد رواه أبو داود . النبي صلى الله عليه وسلم في لعن من يشرب الخمر ، ومن قد قال عليه السلام (لعن الله الخمر وشاربها وساقبها وبائعها) .

والنبي صلى الله عليه وسلم ضرب شارب الخمر ، فقد روى ك أنه قال : (أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم برجل قد صربه بالنعال نحو من أربعين) ، ثم أتى به أبو بكر ، فصنع حتى به عمر . فاستشار الناس في الحدود ، فقال ابن عوف أقتل ، وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه في المشورة : أنه وإذا هذى افتري محدوه حد الافتراء .

اتفق الفقهاء والتابعون في مقدار الحد ، فقال أبو حنيفة وأحمد في رواية عنه أنه ثمانون ، وذلك لأن هذا ما قرره به أكثر الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عنهم ، وليس ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم لأنه كل ضربه في كل يتكون عدة الضرب ثمانين ، وما كان لعمر وعلي وابن عوف أن ويجهوه جميعا ، وهو حد أقيم على مرأى من الجميع ، فلا فيه ، وإنما الخلاف في تفسيره .

بافعى وأحمد في رواية عنه أن حد الشرب أربعون ، لأنه العمل صلى الله عليه وسلم ، والحدود لا تثبت بالقياس ، وقول ابن عوف وعلي بن أبي طالب ، وعمل عمر اجتهد في موضع صح أن يقال أن الزيادة تعزير ، لأنه يزداد على الحدود ، إلا إذا أخرى فوق جريمة الشرب ، كما حدث من أن عمر رضي الله عنه الحد ، وهو ثمانون عنده أضاف ضربات لسوء التاويل ،

وذلك أنه حكى عن قدامة بن مظعون وعمرو بن معد يكرب وأبي جندل ابن سهيل شربوا وقالوا : هي حلال ، لقوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات) فبين لهم علماء الصحابة معنى هذه الآية وأنها تحرم الخمر وأقاموا عليهم الحد لشربهم أياها . وفي رواية أخرى رواها الخلال من فقهاء الحنابلة عن محارب أن أناسا شربوا الخمر ، فقال لهم يزيد بن أبي سفيان : شربتم الخمر ؟ قالوا نعم ، وتمسكوا بقوله تعالى : (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات) الآية . فكتب فيهم إلى عمر رضي الله عنه ، فكتب إليه : أن أتك كتابي هذا نهارا فلا تنتظر بهم إلى الليل ، وإن أتك ليلا فلا تنتظر بهم إلى النهار ، حتى تبعث بهم إلى ، لئلا يفتنوا عباد الله ، فبعث بهم إلى عمر ، فشاوور الناس فيهم ، فقال لعلي ما ترى ؟ قال : أرى أنهم شرعوا في دين الله مالم يأذن فيه ، فإن زعموا أنها حلال فاعلنهم ، فقد أحلوا ما حرم الله ، وإن زعموا أنها حرام فاجلدوهم ثمانين جلدة فجلدهم عمر ثمانين ، فإذا كانت زيادة من بعد ذلك فلسوء التاويل ، وروى أن عمر زاد بعد الثمانين أسواط .

ولا يقال أيضا أن الزيادة تعزير لأن عمر قد التزم الثمانين فيمن شربها ، والتعزير لا يلتزم في كل الأحوال بالزيادة على حد الله سبحانه وتعالى .

من يقام عليه الحد :

١١٦ - لا يقام الحد على غير المكلف ، فلا يقام الحد على الصغير ، ولا على المجنون أو المعتوه ، لأن الحدود لا تقام إلا على مكلف ، لأن إقامتها من باب العبادات ، والعبادة لا تجب إلا على مكلف ، ولأن الحدود حماية لحق الله تعالى ، وحقوق الله تعالى محل العفو عن المكلف ، وذلك غير القصاص ، فإن غير المكلف مطالب بحقوق العباد ، فإذا جنى جناية وجبت ديتها في ماله ، ولا تجب العقوبة في بدنه .

ويشترط أيضا لإقامة الحد أن يشربها مختارا ، فإن شربها مكرها ، فلا حد عليه ، سواء أكان الإكراه ملجئا أم كان غير ملجئ ، فإذا هدد بالضرب أو هدد بالقتل ، أو اتلاف المال كله ، فشرب فانه لا اثم عليه ، وإذا لم يكن عليه اثم فانه لا حد ، إذ الحد على معصية ، ولا معصية هنا لأن

يه وسلم يقول : (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما

المضطر ، فمن لا يجد ماء وهو في عطش شديد ، ووجد
كذلك من كان في حال جوع شديد ويخشى على نفسه
بها ، شربها ، ولا اثم عليه ، لأن الله تعالى يقول : (فمن
لا عاد فلا اثم عليه) ومن المقررات الفقهية أن الضرورات
وبذلك ينتفى الإثم ، وإذا انتفى الإثم فلا حد ، وقد روى
حذافة أسره الروم ، فحبسه طاغيتهم في بيت فيه ماء
م خنزير مشوى ، لياكل الخنزير ويشرب الخمر ، وتركه ثلاثة
ثم أخرجوه خشية موته ، فقال والله لقد كان الله أحله لي ،
ولكن لم أكن لأشمتكم بدين الإسلام) .

شرب المسكر ، وهو لا يعلم أن كثيره مسكر يكون بهذا
أ ، ولا يقال أن ذلك جهل بالقانون أو الشرع ، ولا عذر في
مادام في دار الإسلام ، لا يقال ذلك لأن ذلك ليس جهلا
كنه جهل بما ينطبق عليه التحريم ، فمن شرب خمير القصب ،
ن الكثير منه مسكر يكون جاهلا بموضع التطبيق ، لا بأصل
تناول مادة الحشيش وهو يجهل التخدير فيها فإنه يكون
إذا نبه إلى حاله ، فأصر على انكار تخديره لا يكون معذورا ،
أب .

وا من شرب المسكر وهو لا يعلم أنه مسكر ، ولم ينبه إلى ذلك
غير زوجته فدخل بها ، فإنه لا اثم عليه ، ما دام لم يعلم ، ولم
سبيل للعلم .

كان جاهلا بمادة المسكر ، ولكن إذا كان يعلم أنه مسكر ، ولكن
م ، فإنه ينبغي أن يفصل القول ، فإن كان الجهل بالتحريم
مختلف فيها ، فإن ذلك يكون عذرا سواء أكان قريبا عهد بالإسلام
لأن الاختلاف شبهة دليل وهو دليل أولئك الذين لم يحرموا ،

وان شبهة الدليل تمحو وصف الجريمة ، وعلى ذلك لاحد في هذه الحال ،
لمقام العذر .

وان كان الجهل بالتحريم في مادة مجمع على تحريمها ، وهي النىء من
ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد فإنه ينظر ان كان ذلك في دار الحرب ،
أو كان الشخص قريبا عهد بالإسلام ، فإن الجهل في هذه الحال يكون عذرا
مانعا من إقامة الحد ، أما إذا كان مقيما بدار الإسلام ، وليس قريبا عهد
بالإسلام ، فإنه لا يعذر ويقام عليه الحد .

التداوى بالخمير :

١١٨ - إذا شرب الخمر للتداوى فإنه روى عن أبي حنيفة رضى الله عنه
أنه لا يقام عليه الحد ، لمقام الحاجة ، وان كان ينبغي ألا يفعل ، وذلك قول
عند الشافعى .

وقال الإمام أحمد ان اتخاذها دواء لا يجوز . وبالأولى لا يعفى من العقاب ،
لأن التداوى بها حرام والمحرم لا يبيح المحرم ، ويسقط حد الله تعالى ، وقد روى
الإمام أحمد عن طارق بن سويد أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم :
(انما اصنعها للدواء) فقال عليه السلام (انه ليس بدواء ، ولكنه داء) وروى
الإمام أحمد أيضا باسناده عن مخارق أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل
على أم سلمة ، وقد نبذت نبیذا في جرة ، فخرج والنبیذ يهدر ، فقال عليه
السلام : (ما هذا ؟) فقالت فلانة اشتكت بطنها فنقعت لها ، فدفعه برجله
وكسره ، وقال : (ان الله لم يجعل فيما حرم شفاء) .

ثم الخمر أمر محرم لعينه فلا يباح الا للضرورة ، وليس منها التداوى ،
ولأن الضرورة اذا كانت في التداوى ضرورة لا تتعين الخمر طريقا للعلاج ،
بل هناك غيرها مما هو أنجع وأطهر ، وما قال طبيب منذ نشأة الطب إلى
اليوم ان في الخمر فائدة طبية لا توجد في غيرها .

وانما نرى أن الأخذ برأى الجمهور أولى ، وخصوصا في هذا الزمان
الذى ظهر فيه من أنواع العقاقير الخالية من المواد المسكرة مالا يحصى ، وان
أخذها للتداوى قد يؤدي إلى اعتيادها ، وتجاوز حد التداوى إلى ابتغائها ،
وطلبها لذاتها لا للتداوى بها .

ليست بشرط إقامة الحد عند جمهور الفقهاء ، لأن العبد الشرعية ، فلا فرق بينه وبين الحر الا فيما يشق عليه ان بسبب الرق ، كصلاة الجمعة ، والخمر أمر محرم ليس لذلك هو مخاطب بتحريمها ، معاقب عليها اذا وقعت منه ، بة الاحرار ، بل تنصف له العقوبة ، لأن الجريمة في الفقه الكبير وتصغر بصغره ، اذ هي هوان ، والهوان ممن ينظر يخفف الله سبحانه وتعالى عنه العقاب ، وعلى ذلك تكون عشرين جلدة عند من يقول ان الحد أربعون ، وأربعون الحد ثمانون .

بالنسبة للعد ، اما بالنسبة للذمي (١) أو المستامن فان جمهور الحد يقام عليهما ، لأن لهم ما لنا وعليهم ما علينا . ولأن لكل الأديان السماوية ، ولا يختص تحريمها بدين دون دين ، بل بحق المجتمع ، وحمايته من الفساد ، وذلك يسرى على كل نظام الإسلام جميعا ، ولأن التحريم لحماية العقول ، لا بد منه بالنسبة لكل العاملين بين المسلمين ، لأنهم يقومون بالمجموع ، وينتفع بها الجميع .

بصفة واصحابه : ان الخمر مال مقوم عند الذميين والمستامين ، وهم ، فالشرب ليس جناية بالنسبة لهم ، وما دام ليس ، لأن العقوبة حيث المنع ، ولا منع ، لأننا امرنا بتركهم وعلى فرض أنه قد وردت نصوص في كتبهم بتحريمها تحريمها ، وذلك هو الحق ، اذ هي خبيث لا يحمله دين سماوي دينون بهذا التحريم بمقتضى تعليمات رؤسائهم - على فرض م لأننا نعاملهم بما يعتقدون لا بما هو الحق في ذاته .

الذي يقيم مع المسلمين على الدوام ، أو بلغة العصر الحاضر س جنسية دولة اسلامية كالأقباط في مصر ، والمستامن يقيم بين المسلمين بحد امان إقامة غير دائمة كالأجانب في مصر .

وقد قال بعض الحنفية في الذميين أن الشرب لا نتدخل فيه لمعنى العقو عن هذه الجريمة بالنسبة لهم ، ولكنهم ان شربوا وسكروا يعاقبون لأجل السكر ، ويقام عليهم الحد ، وهذا رأى الحسن بن زياد ، واستحسنه الكاساني ، واليك ما قال : وعن الحسن بن زياد أنهم اذا شربوا وسكروا يحدون لأجل السكر ، لا لأجل الشرب ، لأن السكر حرام في الأديان كلها وما قاله الحسن أحسن .

الحد وشرط التلبس :

١٢٠ - يثبت الشرب بالبينة أو الإقرار ، ولا يشترط عند جمهور الفقهاء أن يكون سكران بالفعل ، أو تكون الرائحة تنبعث من فمه ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف انه لا يقام الحد بمجرد الشهادة أو الإقرار ، بل لا بد مع ذلك من أن يكون معهما رائحة الخمر أو السكر ، وحجة الشيخين في هذا أن حد الشرب ليس بمنصوص عليه في الكتاب أو السنة ، وانما ثبت بالإجماع ، وإجماع الصحابة كان في حال وجود الرائحة ، اذ أن ابن مسعود اشترط قيام الرائحة ، فانه يروى أن رجلا جاء الى ابن مسعود بابن أخ له ، فاعترف عنده بشرب الخمر ، فقال له عبد الله بنس الولي أنت : لا أدبته صغيرا ، ولا ستترت عليه كبيرا ، ثم قال رضى الله عنه استنكهوه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه ، وأفتى رضى الله عنه عند وجودها ، ولم تثبت فتواه عند عدمها .

وحجة الجمهور أن الإجماع قد انعقد على وجوب حد الشارب ، والبينة قد تكون بعد صحوه . والإقرار حجة على المقر ، فلا يشترط قيام الرائحة . وإذا وجدت رائحة الخمر أو وجد سكران ، فهل يقام الحد لذلك من غير حاجة الى بينة ؟ أو اقرار . قال مالك ورواية عن أحمد انه يقام عليه الحد ، وروى عن عمر أنه جاء من قال : (انى وجدت من عبید الله ریح شراب فأقر بأنه شرب نوعا يجوز أن يكون مسكر ، فقال الإمام عمر انى سائل عنه ، فان كان يسكر جلده ، ولأن الرائحة تدل على الشرب فجرت مجرى الإقرار ، والحق هنا أنه لا حجة فيما روى عن عمر ، لأن عمر رضى الله عنه ما اكتفى بالرائحة ، اذ أن عبید الله قد أقر ، فكان الإقرار مع الرائحة ،

حجة هو فتوى ابن مسعود ، إذ أنه اعتمد على مجرد

فقه وأحمد في رواية والشافعي أن الرائحة أو السكر
ثمة بذاتها ، لأنه يحتمل أن يكون قد شرب غير مختار ،
ملا فمه بها من غير أن يدخلها جوفه ، ومع هذا الاحتمال

راه أنه إذا وجد سكران أو وجد به رائحة الخمر ، فإنه
يصحو ، فإذا لم يثبت الإكراه أو معنى من المعاني التي
يقام عليه الحد .

حد الردة

في اصطلاح الفقهاء وعرف الإسلام هو من خرج من
فيه ، لأنه ارتد إلى الورا بعد أن تقدم إلى الهداية والرشد ،
ذاق بشاشة الإسلام يخرج منه ، لأنه دين تتفق كل قضاياها

من رجلا يقتل باتفاق الفقهاء ، وأما المرتدة فبعض الفقهاء
وبعض آخر قال أنها تستتاب ، فإن لم تتب حبست ، وقد
حكاهم الردة ، وكلها يتجه إلى أن الحد قتل المرتد ، ولنسرد

بخارى وأبو داود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
« بدل دينه فاقتلوه » .

الجماعة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (لا يحل
على مسلم إلا باحدى ثلاثة : الثيب الزانى ، والنفس
الفسادة ، والتارك لدينه المفارق للجماعة) وهو متفق عليه .

من معاذ قدم على أبي موسى وقد وجد عنده رجلا موثقاً ،
قال هذا ؟ قال رجل كان يهودياً فأسلم ، ثم رجع إلى دينه

دين السود فتهود ، فقال لا أجلس حتى يقتل ، ذلك قضاء رسول
الله صلى الله عليه وسلم ، قال أبو موسى أجلس ، قال لا أجلس
حتى يقتل ، ذلك قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم : ثلاث
مرات ، فأمر به فقتل ، ويروى أن أبا موسى استتابه قبل قدوم
معاذ عشرين ليلة أو قريباً من ذلك . وقد روى ذلك أبو داود ،
والحديث في الأصل متفق عليه .

(د) وروى الدارقطني أن امرأة يقال لها أم مروان ارتدت عن الإسلام
فبلغ أمرها النبي صلى الله عليه وسلم فأمر أن تستتاب والا قتل ،
وقد ثبت أن أبا بكر الصديق قاتل المرتدين ، وقتل منهم من قتل ،
وقد وافقه على ذلك كل الصحابة ، وعاونوه في القتال فكان ذلك
إجماعاً .

١٢٢ - وهذه النصوص كلها تتجه إلى قتل المرتد ، وقد ذكرنا حكمة
ذلك ، وبيننا أنه حماية لحرية العقيدة ، من العبث والفساد ، وبيننا أن الشواهد
قائمة في عصرنا تدعو إلى وجوب وضع عقوبة للردة ، ولم يقل أحد أن في
ذلك مصادرة لحرية العقيدة ، ثم إن الدولة الإسلامية قائمة على الدين ، فمن
خرج منه فقد ناوأها ، وخرج عليها ، وهو يشبه الآن من يرتكب الخيانة
العظمى ، وقد أجمعت الدول المتحضرة الآن على قتل من يتهم بالخيانة
العظمى ، ومن فصل الإسلام وإحكامه عن الدولة الإسلامية فقد فصل اللازم
عن الملزوم .

وقد اتفق الفقهاء على وجوب قتل المرتد ، واختلفوا ابتداءً في موضعين :
أحدهما : في قتل المرتدة ، وثانيهما : في وجوب استتابة المرتد قبل قتله .

أما الأول وهو قتل المرتد ، فقد قال جمهور فقهاء الأمصار أنه لا فرق
بين الرجل والمرأة في وجوب القتل ، وهذا رأى مالك والشافعي وأحمد
والليث والأوزاعي ، وبه قال الحسن البصري والزهرى والنخعي ومكحول
وحمد شيبخ أبي حنيفة ، وروى ذلك عن أبي بكر وعلى رضى الله عنهما .

وقال أبو حنيفة وأصحابه إن المرتد يقتل ، والمرتدة تستتاب ، فإن لم
تتب حبست ، وحجة ذلك الرأى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل

قال صلى الله عليه وسلم : (لا تقتلوا المرأة) ولأنها
إذا خرجت في الحرب ، فأول ما تقتل في الكفر الطاريء
لها ولا طول ، ويمكن دفع صررها بحبسها .

ولأنها مكلفة داخلة في عموم قول النبي صلى الله
عليه وسلم (لا تقتلوا) ولأنها داخلة في عموم الحديث المتفق
عليه يقتل ، وقد روى الدارقطني فيما سقنا من أحاديث
عليه وسلم أمر بالنسبة لام مروان أن تستتاب ، فإن تابت
نص في الموضوع ، ولا حاجة لدليل وراء ذلك .

قتل في الحرب ، فإن ذلك كان لضعفها ، وعدم قدرتها على
الهرب لم يكن معتادا عند العرب وإن وقع من بعض النساء
في أيجاد مبدأ عام ، والإسلام لا يبيح القتل في الميدان
ره ، ولم يبيح قتل رجال الدين العاكفين في الصوامع
الذين لا يقاتلون ، ولا الشيوخ ، فهل إذا ارتد العمال أو
لأنهم استثنوا من القتل في الميدان كالمرأة على سواء .

ارتدت فمضار ردتها كعضار الرجل ، وإن العيب في
ثم الخروج عنه ثابت لها كما هو واقع من الرجل ،
سلام ليفرق بينها وبين زوجها ، ثم ارتدت من بعد
فسادها فمالعبت الرجل وفساده من آثار .

يجب الرأي الذي يجعل ردة المرأة كردة الرجل على سواء .

الثاني الذي جرى فيه الخلاف هو استتابة المرتد قبل
مس الإسلام على المحاربين قبل أن يقاتلوا ، وقد اختلف
فقال بعضهم يستتاب ثلاثة أيام ، ولا يقتل قبل هذه
رأى أبي حنيفة وأصحابه وأحد قول الشافعي ، ورواية
رأى مالك والثوري والأوزاعي وغيرهم من فقهاء الأمصار .

في أن الاستتابة ليست بلازمة ، وإن كانت مستحسنة ،
شافعي ، ورواية عن أحمد ، وهو رأى الحسن البصري .

وحجة هذا الرأي الأخير أن الأمر بالاستتابة ليس ثابتا ، والثابت
هو العموم في قوله صلى الله عليه وسلم : (من بدل دينه فاقتلوه) ولأن
معاذا رضي الله عنه عندما أخبر باليهودي الذي أسلم ، ثم ارتد طلب قتله ،
ولم يذكر استتابة فقتله أبو موسى الأشعري ، على ما روينا ، ولأن السبب
هو الردة ، وبحدوثها يستحق القتل ، ولأنه بالردة يصبح غير معصوم
الدم ، ولذلك اتفق العلماء على أنه لو قتل شخص قبل الاستتابة لا يقتل به ،
إذا الردة جعلت دمه حلالا .

وحجة الرأي الأول ما روى من أن النبي صلى الله عليه وسلم عندما بلغه
ارتداد أم مروان أمر أن تستتاب والاقتلت . وإن عمر بن الخطاب لام
أبا موسى الأشعري عندما قتل مرتدا من غير استتابة ، وقال : (فهلا حبستموه
ثلاثا أو استتبتتموه لعله يتوب أو يراجع الله ، اللهم اني لم أحضر ولم أمر ،
ولم أرض إذ بلغن) ، ولو لم تكن الاستتابة واجبة ما برى من فعلهم ، وفوق
ذلك فإنه إن أمكن إصلاحه كان قوة للمسلمين ، فيعطى الفرصة للتوبة ،
ولأنه لا يحل القتل إلا بعد إعلان الإسلام والدعوة ، وإذا كان ذلك واجبا في
القتال فهو أوجب في حال الارتداد ، ولأنه ضال يجب رده إلى الهداية وإلى
الطريق المستقيم .

وفي خبر معاذ وأبي موسى قد ذكرت الروايات أن اليهودي الذي ارتد
استتيب قبل ذلك نحو من عشرين يوما .

وبعض الفقهاء فصل ، فقال إن كان مسلما أصليا لا يستتاب ، وإن كان
قد أسلم ثم ارتد يستتاب ، لأنه مظنة أن يكون جاهلا ، وأما الأول فمظنة
للجهل غير ثابتة .

والذين قالوا أنه يستتاب قال بعضهم أنه يستتاب ثلاث ليال سوية ،
وهذا قول مالك وأبي حنيفة وأصحابه ، وروى عن عمر رضي الله عنه وهو
أحد قول الشافعي ، أنه قال إن تاب ففي الحال والاقتل ، وقال الزهري
يدعى ثلاث مرات من غير التزام أن تكون في ثلاثة أيام ، لأن العبرة
بالإرشاد ، وطلب الهداية وتكرارها ، وتعدد الزمن ليس له اعتبار ، إنما
للعبرة بتعدد أسباب الهداية وحجة الذين قالوا : لا بد أن يستتاب في ثلاثة

عمر لثما ابا موسى الأشعري ، ولأن الأيام الثلاثة تجعله
ليعرف صالحه ، ودين الحق .

براهيم النخعي أنه قال لا تحد التوبة بمرة أو ثلاث مرات
ث أو أكثر . إنما العبرة بالتوجيه والإرشاد . وتكرار
ذلك ، حتى يكون الناس ، وعدنذ يكون القتل ، وآخر

ي هو الأقرب الى منطق الإسلام في الهداية ، وليس
دائمه ، حتى يموت ، فيكون تعطيلا للحد ، بل مؤداه
مادام هناك أمل في التوبة ، فاذا لم يكن ذلك الأمل كان
بالفرق بين هذا الرأي وغيره أنه لم يجعل للتوبة زمنا
بل الأمل في التوبة هو الذي يحد الزمن . واليأس منها هو
بابة .

جمهور الفقهاء لا يستتاب من تكررت رده وتكررت توبته ،
لليث ورواية عن أبي حنيفة ، وحجة ذلك الرأي أن هذا ممن
، ولم تكن توبته الأولى توبه صلاح وإيمان ، بل هي نفاق ،
يجعله يكرر ذلك النفاق ، وإن الناس من توبه حقيقية ، قائم
في ما أخبرناه يكون الناس من التوبة قائما من أول الأمر ،

من عرف بالزندقة . ونروي أفكار ماسده بين المسلمين ،
، ويظهر الإيمان ، وعلامات الإسلام منه كاذبة ، فإن ظهر
الكفر أخذ به ولا يستتاب ، وروى أن رجلا من بني سعد
سول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هم يقرءون برجز مسيلمة
لعن به في الإسلام فذهب الى الوالي يذكر له ذلك ، فبعث اليهم
تابهم ، فتأبوا ، فخلى سبيلهم الا رجلا منهم يقال له ابن
د أتيت بك مرة فزعمت أنك تبت ، وأراك قد عدت ، فقتله .

والقول الثاني قول الشافعي ، وهو احدى الروايتين أن المرتد يستتاب
دائما رجاء عودته ، ولأن الأمر بالاستتابة عام في كل الأحوال ، لا فرق بين
مرتد عائد ، ومرتد مبتدىء ، والتوبة تجدى في الحالين ، أو لا تجدى فيهما ،
وإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعلم أمر المنافقين ، ولكنه لم يقتلهم ،
لأنه نهى عن قتلهم ، والزنادقة . والمرتدون . والعائدون ليسوا أشد حالا من
المنافقين ، فالاستتابة لازمه بالنسبة للجميع .

وعدى أن الاستتابة لازمة ، لأجل القتل ، فإن تاب الزنادقة أو العائدون ،
أو بتعير أدق قد أعلنوا التوبة ، فإنهم لا يقتلون ولا يتركون ، بل يكون في
الحابس متسع لهم ، ليحال .

مال المرتد :

١٢٥ - لا تقتصر عقوبة المرتد على قتله فقط ، بل أنها تتجاوزها الى
ماله . لأنه بمجرد رده يصبح غير معصوم الدم . وإن كانت استتابة واجبة
على أرجح الأقوال ، وإن ذلك له أثره في ماله ، وقد اختلف الفقهاء في ذلك
على ثلاثة أقوال

أولها : أن ماله يبقى على ملكه الى أن يموت ، أو يتوب ، فإن تاب
استمرت ملكيته ، وإن مات أو قتل فإنه يكون ميراثا أو يكون فينا للمسلمين
على الخلاف في ذلك .

ثانيا : أنه تزول عنه ملكية ماله ، ويكون في حكم الفئ ، فإن تاب
استرد ماله كاملا ، وعلى هذا الرأي تكون ثمرات المال في مدة رده ليست
له ، لأنه بالتوبة يعود اليه ماله ملكا مسانفا ، لأن عصمة ماله ونفسه
تثبت بإسلامه ، ويردته قد زالت عنه العصمة في نفس المال ، وبالتوبة تعود
اليه من جديد .

والرأي الثالث : أن ماله في مدة رده يكون موقوفا ، فلا تزول عنه
الملكية زوالا تاما ، بل تزول زوالا موقوفا ، فإن تاب بقيت الملكية ، وإن
مات أو قتل زالت الملكية ، وفي مدة وقف الملكية يكون كل تصرفاته فيها
موقوفة لا تنفذ ، فإن قتل أو مات مرتدا أو لحق بدار الحرب بطلت ، وإن
(م ١٢ - العقوبة)

ماله بالنسبة لدمه وماله موقوفة ، فهو لا يقتل
كأن يكون ماله .

رأى جمهور الفقهاء ، وهو رأى الصاحبين من أصحاب
هذا الرأى أن الردة أباحت دمه ، فملكه يستمر على
ملكه على ماله ، واستحقاقه القتل ينأى بقاء
القتل قصاصا ، أو رجما ، لا تزول ملكيته عن ماله .
أبى بكر الخلال من الحنابلة ، وقد أشرنا الى حجته ،
هذا القول لا تكون صحيحة قط ، لأنه يتصرف فى

و رأى أبى حنيفة كما أشرنا واحد أقوال الشافعى ،
هذه المسألة أقوالا ثلاثة هي المذكورة .

لا ريب هو قول أكثر أهل العلم ، وهو القول الذى
فظ الملكة من الاضطراب ، فتكون سليمة .

أشرنا الى أن تصرفه موقف على رأى أبى حنيفة ،
بلة يكون باطلا .

قد اختلف القائلون به ، فالصاحبان أبو يوسف ومحمد
نافذة ، وبعض الحنابلة والمالكية قالوا مع أن ملكيته
موقوفة ، فإن تاب نفذت ، والا بطلت ، وبعضهم قال
صرف تكون موقوفة ، والا كانت نافذة .

مع بقاء الملكية أن تكون التصفات نافذة ، مالم يمنع

تد مالا ليس نماء ملكه الثابت قبل الردة - كالصيد
خارج الماعن من باطن الأرض ، وإيجار نفسه - فالذين
عنه ملكيته أثبتوا له الملك فى هذا الكسب ، لأن أهليته
ثابتة ، وما دامت الأهلية ثابتة فإن الملكية تثبت .

والذين قالوا ، أن الملكية تزول ، قالوا لا تثبت له الملكية فيها ، وإذا عاد
الى الإسلام بالتوبة . يقول صاحب المغنى : (احتمل ألا يثبت له شئ أيضا ،
لأن السبب لم يثبت حكمه ، واحتمل أن يثبت الملك له حينئذ ، لأن السبب
موجود ، وانما امتنع ثبوت حكمه لعدم أهليته ، فإذا وجدت تحقق الشرط ،
فيثبت الملك حينئذ ، كما تعود اليه أملاكه التى زالت عنه عند عدم أهليته .
والاحتمال الثانى أقرب الى رأى أبى حنيفة ، لأنه يقرر أن ما يكسبه فى مدة
الردة إذا مات يكون فيئا للمسلمين ، ولا يكون ميراثا ، وأن الملكية وأسبابها
موقوفة فى وقت الردة ، فإذا زالت الردة زال معها الموقف .

لحاقه بدار الحرب :

١٢٦ - إذا لحق بدار الحرب أيعطى حكم من يموت بحيث تورث
أمواله ، كما لو مات أو قتل ! اختلف فى ذلك الفقهاء ، قال الجمهور يبقى ماله
على ما هو عليه كما لو كان فى دار الإسلام ، ولم يلحق بدار الحرب ، بل
يوضع ماله تحت يد أمين ، أو يودعه الحاكم فى إحدى خزائن الحكومة ،
ولا ينتقل الى الورثة أو غيرهم لأنه حى يرزق ، ولا ينتقل مال الحى الى أحد
بحكم الخلافة فى الملكية ، إذ الخلافة فى الملكية تقتضى موت الأصيل ولم يموت ،
والحربى لا يورث ماله بمقتضى كونه حربيا ، بل يكون أمانة عند المسلمين ،
فلو أن شخصا مستأمنا كون له أموالا وتركها بين المسلمين ، ثم انتقل الى ديار
الحرب ، واشترك فى الحرب ضد المسلمين فعلا ، فإن ذلك لا يبيع ماله ، بل
يبقى عندنا ، وأقصى ما يعطاه المرتد أن يكون كالحربى ، فلا يصح أن يزداد
عليه بما هو أشد من الأحكام ، ولكن ما يكسبه فى دار الحرب لا يكون
معصوما ، كما أن دمه ليس بمعصوم .

وقال صاحبان ومعهما شيخهما أبو حنيفة أن التحاقه بدار الحرب يجعله
فى حكم الميت ، فيورث عنه ماله ، أو ينتقل الى من لهم حق الخلافة فى ماله ،
مسوا أكانوا ذوى قرابته أم كان بيت المال ، وذلك لأن لحاقه بدار الحرب
أوجد ياسا من توبته ، فيكون كالميت .

ولا يبعد ذا دين ، ولا يرث من عره بالاتفاق ، وقد اختلف
أربعة أقوال :

المرتد كله ان مات مرتدا أو قتل بكون فيئا للمسلمين ،
بأنه ثابت له في الدنيا ، فانه بعد وفاته لا وارث لأن اقاربه
يرثونه لأنه ليس من دينهم ، فهو مختلف معهم في الدين ،
من لا يرثونه أيضا ، لأنه لا دين له ، حتى يكون متحدا معهم
كان قد انتقل برده الى دينهم ، لأنه بمقتضى حكم الشرع
م يستحق ماله أحد ، فانه يكون فيئا للمسلمين تجرى عليه

يكون لقربته في الدين الذي انتقل اليه ، وهذه رواية عن
مالك الرأي على أنه متحد معهم في الدين بحكم عقيدته أو ما يظهره
كان الواقع انه لا دين له .

يكون ماله لورثته من المسلمين ، وهذا رأى الصحابين من
، وذلك لأنه في حكم الميت من وقت رده ؛ اذا استحق الموت
والعبرة بميراثهم وقت موته أو قتله بالفعل ، فمن مات قبل
رثته ، وهذا الرأي مروي أيضا عن الإمام أحمد ، فكان
د ثلاث : أولهما - أن ماله يكون فيئا ، والثانية - أنه يكون
على دينه الذي انتقل اليه . وثالثها - أنه يكون لقربته

هو رأى أبى حنيفة أن ما كان يملكه قبل الردة يكون لورثته
ملكه قد زال عنه بحكم موته مرتدا - من وقت الردة ، فتكون
حكمها من ذلك الوقت في المال الذي كان مملوكا من وقتها ،
من يرثونه هم الذين يكونون احياء وقت موته لا وقت رده .
نسبه في الفترة بين الردة وقتله أو موته ، فانه يكون فيئا
علامة لم تتحقق فيه . وما دامت الخلافة غير موجودة ، فانه
لمين .

وان الحق الذي نراه في هذه المسألة أن المال كله يكون لورثته من
المسلمين ، لأنه لا فرق بين ماله في الحالين ، وان ذلك هو الذي يتفق مع
الأوضاع القائمة ، وهو أصلح الآراء لزماننا .

زواجه :

١٢٨ - قلنا ان المرتد لا دين له ، ولا يعامل على أساس الدين الذي
اختاره ، ولو كان ديناً سماوياً ، وهو يستحق الإعدام باتفاق الفقهاء ان
استمر على رده ، ولذلك كان لامواله وعقوده أحكام تختص به ، يفترق فيها
الفقهاء تشديدا وتخفيفا ، وكذلك ميراثه كما أشرنا من قبل .

ولقد تشددوا في زواجه ، فقرروا مبادئ :

أولهما - أن الردة توجب التفريق بينه وبين روحه باتفاق الفقهاء ،
أو على الأقل لا نعلم في ذلك خلافا . فاذا ارتد الزوج فرق بينه وبين زوجه ،
وقال بعض الفقهاء ان هذه الفرقة تعتبر طلاقا بائنا ينقص من عدد الطلقات
اذا تاب واستأنف حياة زوجية بعقد جديد ومهر جديد ، ولا يمكن استئنافها
الا بذلك ، وذلك لأن الفرقة من جانب الزوج يعمل اختياري ، وقال الأكثرون
من الفقهاء ان الفرقة تكون فسخا ، لأنها فرقة بحكم الشرع ، لا بإرادة الزوج
التفريق .

واذا ارتدت المرأة فرق بينها وبين زوجها ، وكان التفريق فسخا ، بحيث
لو تابت بعد ذلك لاتستأنف الحياة الزوجية الا بعقد جديد ومهر جديد ،
ولا تحتسب من عدد الطلقات .

ثانيهما : أنه اذا أراد المرتد أو المرتدة أن يعقد عقد زواج مع أهل الدين
الذي انتقل اليه لا ينعقد العقد ، لأنه مستحق للإعدام بحكم الشرع ، ولأنه
لا دين له ، ولا يعطى حكم الذمي ، بل يسلب عنه عقد الذمة ، بل انه يسلب
ولاية تزويج غيره ، فليس له أن يعقد زواج قاصر أو قاصرة كان في ولايته ،
لأن ولايته قد زالت على موليه برده .

وان زوج أمته لا يصح ، وكذلك ان زوج عبده حتى عند الذين يقولون
ان عقوده تكون موقوفة ، لأن الزواج لا بد له من ولاية صحيحة ثابتة مستمرة ،

صرفات المالية سببه أن الملكية موقوفة ، ولا يتصور هذا
لولاية على النفس ، فيسلب حقه في التزويج ، وفوق ذلك
أن تسلب عنه ولاية التزويج . فكيف إذا كان مرتدا .

ة :

كان بالقلب ، والإسلام مظهره ، فمن خرج عن الإيمان
من مظاهر تدل على ذلك ، ولا بد أن تكون هذه المظاهر
من الإسلام ، لأن العقوبة التي تترتب عليها شديدة قاسية
صلى الله عليه وسلم أن من يرمى مسلما بالكفر فقد باء به
أن كان كاذبا في رميه يكون هو الكافر .

العلماء على أنه لا يفتى بردة مسلم إذا فعل فعلا أو قال قولا
فعل غيره . بل روى عن الإمام أنه قال : إذا قال كلمة تحتل
، وتحتل الإيمان من وجه ، فإنه لا يحكم بالكفر ولقد كان
في كبار الصحابة ما يقولون ، ومع ذلك لم يكفرهم على إمام
م : ليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأصابه ،
الأعمال والأقوال التي تدل على الكفر ما يأتي :

فتبى صلى الله عليه وسلم فإن الله تعالى أمرنا أن نصلى عليه
الى : (صلوا عليه وسلموا تسليما) .

لمحرمات الثابتة بدليل قطعى لا شبهة فيه ، كمن ينكر تحريم
أو تحريم الخمر بجملتها ، ولكن أن كان ينكر تحريم بعض
من حيث انطباق اسم الخمر عليها كانكار تحريم بعض
، فإن ذلك يكون بتأويل في موضع يقبل التأويل ، وإن كان

أمر علم من الدين بالضرورة ، كانكار أن الصلوات خمس
عدد ركعات الصلاة .

أمر من أمور الاعتقاد الثابت بدليل قطعى لا شبهة فيه ،
أن القرآن من عند الله ، أو إثارة الشك حول هذه العقائد .

(هـ) جحود الفرائض التي تثبت بدليل قطعى ، كالصوم والصلاة
والحج .

(و) استباحة المحرمات الثابتة بدليل لا شبهة فيه كانكار تحريم الربا ،
ولكن الشك في أن بعض التصرفات تعد من الربا المحرم أو لا تعد
فإنه لا يعد كفرا .

وقد قرر الخبر الرملى من فقهاء الشافعية أن الأمر الذى يخالفه المرتد
منكرا له يجب أن يكون مجمعا عليه ، بحيث يكون معلوما من الدين بالضرورة ،
فإن كان غير ذلك فتمه مساع لعدم إخراجهم عن الإسلام .

وقد قال الإمام أحمد أن من يترك الصلاة تركا تاما بعد مرتدا ، فقد جاء
في المغنى ما نصه :

(ومن ترك الصلاة دعى إليها ثلاثة أيام ، فإن صلى ، والا قتل جاحدا ،
أو غير جاحد ، إذا كان ممن لا يجهل ذلك فإن كان ممن يعرف الوجوب كحديث
عهد بالإسلام ، والناسئى بغير دار الإسلام أو بأدية بعيدة عن الأمصار وأهل
العلم لم يحكم بكفره) (١) .

أن جحود الصلاة أو أى عبادة من العبادات التي يبنى عليها الإسلام من
الصلاة والزكاة والحج والصوم ، والإيمان بالله ورسوله يعد ردة .

ولكن أيعد ترك الصلاة تركا تاما كافيا للكفر ، هذا ما انفرد به الإمام
أحمد رضى الله عنه ، ونرى أنه بنى كلامه على ترك الصلاة وهى عمود الدين
دليل على الاستهانة بأحكامه ، وذلك لا يقل خطرا عن الجحود ، بل هو باب
من أبوابه .

والردة لا تكون الا من مكلف مسئول بالغ عاقل ، فالردة لا تكون من
صبى ولو كان مميزا ، وإن كان المميز يقبل إسلامه ، لأنه خير محض فيقبل
منه ، والردة شر محض فلا يحاسب به .

(١) المغنى : ج ٨ ص ١٣٣

باس ورتهم :

ي الآن في مصر وغيرها من الأقطار العربية أن يشهد
على اسلامه لغرض من أغراض الدنيا لا يتمكن ، وهو على
طلاق امراته ، وتحول نظم الكنيسة دون ذلك أو تريد الافتراق
حاول أن يتزوج امرأة ، ولا يستطيع ذلك ، وهو معلن تمسكه
ما بال غايته أعلن عودته الى دينه ، وهو في الواقع لم يخرج
ث أن امرأة أرادت أن تطلق من زوجها لتتزوج مسلما ، فلم
ي على الطلاق بعد أن قدمت أسبابا كثيرة في روعها ، فذهبت
لامها . وصدر بذلك لشهاد شرعى ، وهى مستمرة في التقاضى
. وماتت في هذه الأثناء ، ودفنت في مقابر المسيحيين ، فهل
لام .

المحاكم الشرعية تحكم بالإسلام وصحته متى قال لا اله الا الله
. وكانت تعمل ذلك لأنها لا تنقب عن القلوب ، ومن أظهر
م ، والنبي صلى الله عليه وسلم نهى عن التنقيب عن القلوب .
سامة بن ريد قتل في الميدان رجلا قال لا اله الا الله ، فقال له أسامة :
عليه وسلم : اقتلت رجلا يقول لا اله الا الله ، فقال له أسامة :
حر السيف ، فقال صلى الله عليه وسلم : (هلا كشفت عن

ان كثيرين من الفقهاء يستترطون مع قول لا اله الا الله محمد
فتنن بها ما يدل على بقاءه على دينه القديم ، كأن يشهد
ان ذلك من ملابس الذميين .

ذكر من هؤلاء الفقهاء فقهاء العراق أبا حنيفة وتلاميذه ، والذين
هذا الشرط لا يمكن أن يباعدوه فلو أنهم رأوا رجلا يقول لا اله
ول الله ، ويذهب الى الكنيسة كل يوم ، ويصلى فيها ، لا يمكن
مرتد ، وان من هؤلاء الذين لم يذكروا هذا الشرط أوجبوا
من يدخل في الإسلام من اليهود والنصارى ، فلا يكتفى منهم
ل لا بد أن يقرروا بنسخ الإسلام لليهودية والنصرانية ، لأن منهم

من يقر برسالة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولكن يقصرها على العرب
ولا تتجاوز العرب الى مواطن اليهودية والنصرانية .

وقد وجدنا كثيرين من الذين يدخلون في الإسلام ، لا يقومون بأى عبادة
من عباداته ، بل لا يعرفون أى حكم من أحكام هذه العبادات ، ولا يحاولون
السؤال عنها ومعرفتها ، وعلى العكس من ذلك يقومون بطقوس دينية في دينهم
القديم ، ويتزوجون من بعد قضاء لباناتهم على النظام المسيحي ، وتعقد
عقودهم في الكنيسة وعلى يد قسيس من رجالها ، وبذلك تثبت ردتهم ،
ولا يثار الكلام حولهم ، الا اذا كانت المسألة تتعلق بها نزاع على ميراث أو
وصية أو نحوها ، فانه في هذه الحال تثار مسألة رده ، فهل نعتبر مثل
هؤلاء مسلمين قد ارتدوا عن الإسلام ، ان عقوبة الردة غير قائمة ، ولو كانت
قائمة لمنع ذلك العيث من تلقاء نفسه ، اذ الخسبة من تطبيق العقوبة جعل
الشخص يتردد في اعلان الدخول في الإسلام ، خشة ما يترقبه من عقوبة عند
الخروج ، فمن عرف أنه ان دخل مكانا لا يخرج منه سليما لا يدخل فيه ، ولذلك
كان لابد من وضع عقوبة أى عقوبة كانت ، وان كنا لانقر أن هناك عقوبة أنسب
من العقوبة التي قررتها الشريعة الغراء .

ثم انه يجب مع ذلك بحرى حقيقة اسلامه أكان صحيحا مستوفيا
للشروط عند فقهاء العراق أم كان غير صحيح ، فلا يكون قد خرج من الإسلام
بعد الدخول فيه ، لأنه لم يدخل ، انه بلا شك يجب التحقق من هذا الشرط ،
وقد يقول قائل : ان هذا الشرط لابد أن يكون مقترنا باعلان الإسلام ، وهو
لا يظهر الا بعد الإعلان ، وقد يكون بعد اعلان اسلامه بسنين ، ونقول في الإجابة
عن ذلك ، ان معرفة انه لم يسلم قد تظهر متأخرة سنة أو أكثر الى سنين ،
ولكن ذلك يكون نقطة ابتداء للمعرفة ، ويفتح الباب لتعرف حاله من وقت أن
أعلن الدخول الى وقت اعلان الخروج ، فاذا اتجهنا الى ذلك التحرى ننتهى الى أن
التزاماته لأحكام دينه ، وعدم تحقق شرط الدخول تستند الى وقت الدخول ،
وفي هذه الحال لا يكون اسلامه صحيحا ، أو على الأقل يكون منافقا ، قد أظهر
الدخول في الإسلام ، وهو لم يدخل ، وخصوصا اذا ثبت أنه لم يقيم بأى عبادة
من عبادات الإسلام .

هذه الحال انه يعفى من عقاب الردة اذا تقرر لها عقاب بل نقول انه اذا اعفى من عقوبة الردة لا يسلم من عقوبة أشد وأنكى ، وهى عقوبة التزوير فى ورقة رسمية ، وينص ن العقوبات .

سقى الأحكام تنسيقا سليما ، فلا يدخل فى الإسلام الا من علم أحكامه ، ولا تتخذ الأديان هزوا ولعبا ، ولا تضيق ونقضى على الأغراض الفاسدة ، فمن أسلم ليطلق يكون ديانته ، وتطبق أحكام التعويض للضرر ، ومن تزوج مسلمة ، ويعتبر مزورا فى وثيقة الزواج ، ويكون لمن تزوجها حق ، وأولاده لا يحرمون من الميراث منه ، وإذا كان ثمة نفع بابات متضافرة تكون ردعا قاسيا لمن يعبت بالحقوق الثابتة .

دقة :

نعم الآن فى البلاد العربية أن الرجل عندما يريد الخروج من بأشهاد رسمي يحول على رجل من رجال دينه ينصحه ، ثم يعلن من بعد ذلك عدم الاعتراض ، أو الاعتراض ، وعقراضه ، لأن الناس أحرار فيما يختارون من عقيدة ، لا يكون شئ من هذا ، وإن المنطق يوجب أن تكون الردة بهاد الذى أعلن به دخوله فى الإسلام ، وأن يكون بين يدي له ارتد عن الإسلام ، ليطبق عليه أحكام الردة إن قررنا لها

س الذين يكتبون فى الفقه فى العصر الحديث أنه لا يوجد نص أن يكون ثمة قاض للردة ، ونقول : نعم انه ليس هناك نص كن ذلك لعدم الحاجة اليه . لأنه كان هناك قاض ينفذ حكم تتحقق أسبابه . وذلك القاضى هو القاضى العام ، ففرضت لا محالة لتنفيذ العقاب وتحقق سببه .

نرى الأمر بالنسبة للردة يسير على غير نظام ما كان ينبغى لابد من أن يوضع نظام لذلك ، وإذا كنا قد افترضنا عقوبة

للردة ، فاننا نوجب أن يكون لها قاض مختص ، أو يحال أمرها على قاض من قضاة الأحوال الشخصية ، وهذا يحقق أمرين :

أولهما : الأعمال والأموال التى تدخل على رده .

وثانيهما : حقيقة اعلان الدخول فى الإسلام أكان سليما ، فيعد دخل فى الإسلام ثم ارتد ، وفى هذه الحال تثبت عليه عقوبة الردة ، وإذا لم يثبت أنه دخل فى الإسلام تقرر عقوبة التزوير فى اشهاد الإسلام ، والتزوير فى كل عقد من العقود التى يكون شرط صحتها الإسلام ، وقد يقولون ان توقيع العقوبات ليس من شأن قاضى الأحوال الشخصية ، وحينئذ نقول انه بعد تقرير قاضى الأحوال الشخصية لاغتيباره مرتدا ، أو اعتباره لم يدخل الإسلام من أول الأمر تحال القضية الى القاضى المختص ، أو ليكن فى محاكم الأحوال الشخصية قاض للعقوبات والجرائم التى تحدث بسببها .

هذا ما نراه علاجا لبعض الأتوار التى ظهرت بسبب التلاعب بأحكام الإسلام ، وقد أخذنا ذلك من الفقه الإسلامى ومن أحكام قوانين العقوبات ، والله سبحانه وتعالى هو الموفق ، وهو الهادى الى سواء السبيل .

القياس فى الحدود

١٣٢ - يقرر الحنفية أن العقوبات المقدرة ، ومنها الحدود لا تثبت بالقياس ، فلا تقاس جريمة من الجرائم على جريمة من جرائم الحدود ، لأن الحدود الأساس فيها النص ، ولا عقوبة فيها الا بالنص ، وقد ذكروا فى كتبهم أن الشافعية وغيرهم يقررون أن بعض الجرائم تثبت فيها عقوبة من عقوبات الحدود بالنص ، وقد قال فى ذلك الشيخ البخارى فى حاشيته على أصول فخر الإسلام البزدوى ما نصه :

(اثبات الحدود والكفارات بالقياس لا يجوز عندنا ، وعند الشافعى رحمه الله تعالى يجوز ، لأن القياس من دلائل الشرع ، فيجوز أن تثبت به الحدود والكفارات كما تثبت بالنصوص ، لأن الأدلة التى تثبت القياس لا تفرق بين موضع وموضع فصح استعماله فى كل موضع الى أن يمنع مانع) .

ماقوه عن قول الشافعي وأدلته ، ولنؤجله الى ما بعد ، ولنتكلم
لننى ساقوها للإثبات عندهم وما هي ذى الأدلة ، وهي ثلاثة :

١ - الحدود شرعت العقوبة فيها على أنها حق لله تعالى ، وهي
محدودة ، وفيها معنى الزجر العام ، وهي مقدرات شرعة ،
لأن المقدرات الشرعية لا يدخلها القياس ، إذ أن التقدير
الشارع الذى قدره ، فإذا كان الشارع قد قدر فى الجلد
فليس لأحد أن يقيس على هذه الجريمة ، ويعطيها ذلك العدد
من زرع ، فلا تقاس الجريمة فى فعل قوم لوط على جريمة بالزنى ،
بجريمة قوم لوط على جريمة بالزنى ، ولا جريمة الاعتصاب
برقة ، ومثل الحدود فى ذلك الكفارات ، فكفارة القتل الخطأ
القتل العمد ، وكفارة الظهار لا يقاس عليها أنواع الجرائم
هكذا .

٢ - معرفة العلة التى من أجلها كان الحكم الأصلى ، وتمييزها
بالأوصاف لا يعرف على وجه اليقين ، ولذلك اختلف الفقهاء
فى تثبيت بالقياس اختلافا بعيدا ، وإذا كان تمييز العلة من بين
غير ممكن على وجه اليقين ، إلا إذا كانت ثابتة بنص أو
يكون ثبوت التشابه بين الجريمة المقيسة والجريمة المقيس
عليها ، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول : (ادعوا الحدود
ستطعنتم) وإذا كان كذلك لا يثبت الحد بالقياس ، والشبهة
فى الدليل حتى يمكن قبولها ، وإنما الشبهة فى أصل ثبوت
العقاب فى الجريمة الملحقه بجريمة الحد المنصوص عليه ، وإذا
فى المعنى الموجب للعقاب مهي شبهة فى أصل استحقاقه ، ولا حد
استحقاق العقاب .

٣ - أن القياس استنباط بالرأى ، والاستنباط بالرأى لا يدخل
فى الله تعالى ، لأنه سبحانه وتعالى هو الذى حد حدوده وبين
طبق عليه ، وهي عقوبات فيها شدة ، ولا يصح ايجابها بأراء
رجد الظالمون من الحكام والولاة بابا لنشر مظالمهم باسم

القياس على حدود الله تعالى ، والله سبحانه وتعالى برىء منهم ومن أحكامهم ،
وإن فتح باب القياس عليها يناقض المعانى التى خصها بها الله سبحانه وتعالى .

١٣٣ - وإن كتب الحنفية تذكر أن الشافعية يجيزون القياس على
الحدود ، ولكن ليس النقل فيها دقيقا ، فإن المسائل التى تذكر فى الخلاف
ككفارة القتل العمد ، وكفعل قوم لوط ، لا يبنى الكلام فيها على القياس ،
وإنما يبنى على النصوص ، فكفارة القتل العمد كانت فى المذهب الشافعي
بدلالة الأولى ، أو بدلالة النص ، لأنه إذا كان القتل الخطأ يوجب كفارة ،
فاولى أن يوجبها القتل العمد ، لأن قصد الإيذاء ثابت فيه ، وليس بثابت
فى القتل الخطأ ، فإذا كانت الكفارة تجب عند عدم قصد الإيذاء ، فاولى
أن تجب عند قصده .

فعل قوم لوط :

١٣٤ - وإن من المسائل التى خالف فيها الحنفية جمهور الفقهاء عقوبة
من يفعل كما كان يفعل قوم لوط ، فقد ادعى الحنفية أنهم قرروها بالقياس ،
والحقيقة أنهم اعتمدوا فيها على نصوص ، ولم يعتمدوا على القياس .

ونقول : إن أهل العلم أجمعوا على أن فعل قوم لوط حرام فاحش الحرمة ،
وقد ذمها الله سبحانه وتعالى ، واعتبرها أفحش جريمة ، وأنها شذوذ فى
الفطرة ، وقد قال تعالى فى وصف قوم لوط الذين كثرت فيهم هذه الفاحشة
(ولوطا إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين ، انكم
لتأتون الرجال شهوة من دون النساء ، بل أنتم قوم مسرفون) ولقد لعن
النبي صلى الله عليه وسلم من يرتكب هذه الفاحشة الشاذة المنكرة ، وكرر
لعنه ، فقد قال صلى الله عليه وسلم : (لعن الله من عمل قوم لوط ، لعن
الله من عمل قوم لوط ، لعن الله من عمل قوم لوط) .

ومع إجماع الفقهاء على تحريم هذه الفاحشة قد اختلفوا فى عقوبتها ،
أما عقوبة مقدرة تكون حدا ، لا يجوز لولى الأمر أن يعاقبه بغيرها ، أم
أن هذه العقوبة غير مقدرة ، وتترك لتقدير القاضى أو الى ما يقرره ولى الأمر ،
قال أحمد فى رواية عنه : إن له عقوبة مقدرة ، وهى الرجم ، سواء أكان
الفاعل محصنا أم كان غير محصن ، وحجته قول النبي صلى الله عليه وسلم :

مل فاقتلوا الفاعل والمفعول) وفي رواية لأبي داود (فارجموا) وهي تفسر طريقة القتل التي جاءت في الأول ، ولأن الله بالرجم فيعاقب من يقع فيها بمثل عقابهم ، ولأن الصحابة بقتل مرتكب هذه الفاحشة ، فقد روى أن أبا بكر استشاروا على أن العقوبة القتل .

محمد رواية أخرى ، وهي المشهورة من قول الشافعي ، وهو أي أنه الرجم إن كان الفاعل أو المفعول محصنا ، والا فالجلد ، شافعي هو الرجم مطلقا . وحجة من أعطاه حكم الزنى ، أن عليه وسلم قال : (إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان) ولأنه الزنى تماما إذ هو وضع العضو في مكان محرم عليه ، بل هو لأن ذلك الفعل كالزنى من حيث التحريم والقاء البذور في

نيفة - لا حد فيه ، وإن كان محرما ، ولم تصح لديه الأخبار بوبة ، وهي متعارضة ، وإذا صحت فبعضها من قبيلها أخبار آحاد لا يزداد بها على القرآن الكريم ، ولأن حقيقته الزنى ، بل هو نوع من الفاحشة غير الزنى ، والحدود

معصية ولم يثبت نص يقدر العقاب ، فتكون العقوبة غير التعزير بأقصاه ، وقد يكون بالقتل إذا لم يكن دفع الفساد بل شاذ دأب على أفساد الغلمان ، فيكون دفع مصاد بقتله .

هذا أن الخلاف بين الفقهاء بالنسبة لهذه القضية ليس في أن قياس أو لا ، بل الخلاف في صحة الأخبار الواردة .

سحاق أن يكون من المرأة للمرأة وما يكون من الرجل للمرأة ، لا يكون الختان من النساء ، ولذلك لا يكاد يعلم في الأقاليم من المرأة كمصر ، ويكثر نسبيا في الأقاليم التي لا يكون فيها

ختان وقد علمت من بعض قضاة الأحوال الشخصية في حلب وجود هذا الشذاذ بغير قلة ، لأنه لا ختان فيها .

وقد اتفق الفقهاء على أن هذا فاحشة لا تحل ، وقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (إذا أتت المرأة المرأة فهما زانيتان) أي أنهما تكونان فاعلين فعلا كالزاني .

ولكن لم يرد نص بالعقوبة ، ولذلك أجمع الفقهاء على أنه لا حد في هذا ، ويقول في ذلك ابن قدامة : (لا حد عليهما ، لأنه لا ينضم إيلجا ، فأشبهه المباشرة دون الفرج ، وعليهما التعزير ، لأنه زنى لا حد فيه ، فأشبهه مباشرة الرجل للمرأة عن غير جماع فاستمتع بها بما دون الفرج فلا حد عليه) .

ومتى ثبت أن الفعل معصية ، ولا حد فيها ، فإن عقوبتها تكون التعزير ، ولا يترك الجاني سدى من غير عقاب .

١٣٦ - خلاصة القول في هذا المقام ، أن الحدود ، والكفارات لا تثبت إلا بنص . لأن الحدود عقوبات مقدرة ، والأمور المقدرة لا تكون إلا بنص ، وما ادعى من أن بعض الفقهاء قرر بعض الحدود بالقياس ، فهو ادعاء غير سليم من كل الوجوه ، لأن ما يثبتونه في هذه المواضع المختلفة من عقوبة كالحده ، مداره أخبار مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قد صحت عند الذين قرروا العقوبة المقدرة ، ولم تصح عند الذين لم يقرروها .

وأنه يلاحظ أن الذين يستنبط من النصوص أن العقوبات المقدرة هي أقسى العقوبة التي تطبق إذا استوفيت شروطها ، وهي الحد الأعلى لما دونها من جنسها ، فلا يصح للقاضي أن يتجاوزها بحكمه ، وإذا لم تستوف شروطها ، أو كان من جنسها ما لم تثبت فيه مقدرة ، فإنه يكون العقاب بما دونها .

وقد يقال : كيف يكون التعزير بالقتل جائزا ، ولا عقوبة فوقه ، ويقول أن ذلك لدفع الفساد ، وهو من قبيل القتل للسياسة ، كما يتبين عند الكلام في التعزير ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

شدة العقاب

ك ان الحدود لوحظت فيها شدة العقاب ، فقطع اليد في
ظلة تقشعر لها القلوب ، وقد اتخذ مرضى القلوب والعقول
لردمها ، ورجم الزانى أغلظ عقوبة انسانية ، وكذلك القتل
قطع الطريق ، والقتل في الردة ، وإذا انتقلنا الى الجلد
يدا ، وقد توقع النص القرآني أن تنار الرافة ودواعيها في
لعقاب ، ولذا قال تعالى : (ولا تأخذكم بهما رافة في دين
ومنون بالله واليوم الآخر ، وليشهد عذابهما طائفة من
عقوبات الحدود شديدة لا تقبل الهواة ، خصوصا انها
تقبل النقص ولا الزيادة الا اذا صحبت ذلك جريمة أخرى .
رأى في بعض الحدود حكمة ذلك ، وهو المنع والزجر ،
كمنع وممانعة لغيره ، وقد ذكر سبحانه الحكمة في أغلظ
، فقال تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء
من الله ، والله عزيز حكيم) والنكال معناه المنع ، فكانت
من الارتكاب ، وقد جاء في مفردات الراغب الأصفهاني .
كلمة (نكال) : (يقال نكل عن الشيء ضعف وعجز ،
والنكل قيد الدابة ، وحديدة اللجام لكونهما مانعين ، والجمع
على : (ان الدنيا أنكالا وجحيما) ونكلت به اذا فعلت
، (أى يمنع غيره من أن يفعل فعله) قال تعالى : (فجعلناها
مديها وما خلفها) وقال سبحانه (جزاء بما كسبا نكالا من
الله عليه وسلم) أن الله يحب النكل على النكل ، أى الرجل
القوى) .

ل اللغوى يفيد أن معنى قوله تعالى : (جزاء بما كسبا نكالا
هذا العقاب فيه جزاء كفاء للجريمة ، وفيه منع لغير المرتكب

١٣٨ - ولنقف قليلا في شرح هذين المعنيين ، وانهما لمتحققان في كل
حد من حدود الله تعالى التي أقامها منعا للفساد ، وجاء التقدير بنص قرآني
نازل من عند الله ، أو بحديث نبوي بوحى من الله ، (وما ينطق عن الهوى ،
ان هو الا وحى يوحى ، علمه شديد القوى ، ذو مرة فاستوى) .

وان المنع عن ارتكاب مثل هذه الجريمة بتلك العقوبة الشديدة ، أو
بعبارة عامة المنع من ارتكاب جرائم الحدود بعقوباتها القوية متحقق في
الحدود جميعا .

ان هذه الجرائم خطيرة تفسد المجتمع ، فالسرقه فيها ضياع المال ، وهو
عصب النظام الاجتماعى ، وفيها ضياع مصلحة قرر الإسلام حفظها ،
واعتبرها أصلا من أصول الشرع ، والردة فيها اعتداء على الدين الذى هو
قوام الحياة الإنسانية ، وبه يتحقق المعنى الإنسانى الكامل ، والزنى فيه
اعتداء على النسل ، وترك أمر الزناة فرطا يؤدي الى اضعاف النسل عددا
وسلامة ، وخلقا ، واقتلافا مع الجماعة .

وترك الناس يفسدون عقولهم بالخمير يؤدي الى اضعاف قوى الإنتاج
في الأمة ، ويجعل طائفة منها كلا على غيرها ، ومصدر إيذاء لها واعتداء على
الجماعة فيها .

أما قطع الطريق ، فانه خروج على كل نظام ، واستباحة للحرمات ،
وتوهين بشأن الدولة ، وبذلك يكون الآمنون تحت سيطرة المفسدين ، فيفسد
كل نظام ، وتضطرب الأمور ، وتتحل الوحدة الجامعة .

فكان لا بد من حماية المجتمع من كل هذه الشرور ، بوضع تلك العقوبة
الزاجرة للمرتكبين ، والممانعة من اثم الآثمين .

وكلما اشتد العقاب قوى المنع ، فاذا رأى الذين عندهم استعداد للسرقة
يدا مقطوعة ترددوا في ارتكاب الجريمة ، وأرهبهم العقاب ، وجانبهم
الارتكاب ، ويؤدى التردد الى الامتناع المطلق ، ومن رأى زانيا يجلد والناس
سهود ، وحلقة العقاب قائمة ، لا بد أنه يخشى وقوعه تحت طائلة هذا العقاب
(م ١٣ - العقوبة)

المهيا له ولأمثاله ، فلا يكون منه الفعل اذا كان ممن أركست
م ، فلا منجاة له منها .

ذلك الزنادقة الذين يتخذون الأديان هزوا ولعبا اذا رأوا
ناصيته ، ويزج به في غيابات السجن أو بتوب توبة تنقذه ،
في الاسترسال في طريقهم للعبث بالأديان والسعى بين الناس
ضلال ، ولقد ذكرنا أن الفقهاء أجمعوا على أن الزنادقة الذين
قوة وفساد عقائد الناس لا يستتابون ، حتى لا يمكنوا
ساد .

أقسام ثلاثة :

أول : علني ، فيه تحد للنظام ، وانتقاض عليه ، ولذلك سموا
لرسوله ، أي للنظام الذي قرره الشرع والإسلام في القرآن
الحديث النبوي الشريف .

ذين يتحدون النظام العام يجب أن يؤخذوا من نواصيهم ليحملوا
نظام ، وكل تهاون معهم افساد لقانون الرحمة ، لأن الرحمة
أوهنا عنها في مقدمة أبحاثنا هي الرحمة بالمجموع ، لا الرحمة
ن ما يسمى رحمة بالنسبة للأئمين المفسدين هو القسوة على
رحمة الكثرة من الجماعات أولى بالاعتبار ، وهي الجديرة بأن
ك قال النبي صلى الله عليه وسلم : (من لا يرحم لا يرحم)
ك الحديث من قبل .

مع هؤلاء من ارتكاب جرائمهم القاسية هو الحكمة وهو الرحمة
وكان المنع بارتكاب أشد العقاب .

م الثاني علني ، وليس فيه تحد للنظام ، ولكن فيه افساد للمظهر
مع الإسلام ، وفي ظهوره افساد للدين ، والأخلاق ، فأولئك
ون المحصنات ويحرضون على الفسق ، ويعملون على أن تشيع
ي الذين آمنوا ، وقد شرحنا ذلك عند الكلام في حد القذف ،
الواردة فيه ، وإن منعهم تطهير للمجتمع من عناصر الشر ، ووضع

حجرات صانعة من أن يسترسلوا في شرهم ، ويهيموا في غيهم ، وذلك المنع
لا يكون إلا بحد القذف الزاجر المانع ، الذي هو نكال مانع للفساد والإفساد ،
والتعدي على سمعة المحصنات المؤمنات الغافلات .

ومثل هذا شرب المسكر ، والسير في الطرقات تنبعث من فم الشارب
مع رائحة الخمر الفاظ تخدش الأخلاق ، وتخرج الصدور ، وتخرج الآذان
بالألفاظ الجارحة .

والقسم الثالث من جرائم الحدود ، جرائم تقع في سر ، ولا تقع في
علن ، فالسرقة لا تقع إلا في الخفاء ، والزنى لا يكون إلا في كن من الظلام ،
وإن ضبط المرتكبين لهذه الأنواع من الجرائم ليس أمرا هينا لينا ، بل إنها ليس
من السهل كشفها ومعرفتها ، وإن جرائم السرقات التي تكشف لا تعد شيئا
مذكورا بجوار الجرائم التي تقع ، ومثل ذلك الزنى ، فإن ما يعرف منه
بالإقرار أو البينة لا يعد إلا قليلا ضئيلا جدا بالنسبة لما يرتكب منه ،
وراء الأستار وفي الظلمات .

ومن المقرر نفسيا واجتماعيا بالاستقراء والتتبع أن الجرائم التي
تخفي اذا ظهرت وجب تشديد العقاب لها ، لأن الذي يضبط فيها يكون قد
ارتكب الكثير منها ، فيكون العقاب كفاء لما ارتكب في الظلام . وليس
كفاء لما ضبط به ، لأن ما ضبط به قليل بالنسبة لما ارتكب ، وتصوروا أن
زانيا يزني ، فيراه أربعة عيانا ، أليس هذا دليل على أنه أكثر من الارتكاب ،
حتى وصل إلى التبعج به ، والانتقال من طبيعته السرية إلى حيث الكشف
والإعلان .

وبذلك يكون العقاب على الاستمرار على غية ، وعنية فسادا ، وإنه
لذي ارتكبه كثير بالنسبة لما ينزل به من عقاب .

ولقد قرر العلماء أن الجرائم الخفية لتشديد العقاب فيها فائدة نفسية ،
فإنه كلما كان العقاب شديدا كان الاضطراب النفسي عند الارتكاب أشد ،
اذ يستحضر المرتكب أو الذي بصدد الارتكاب في نفسه صورة العقاب ،
فيتردد في الارتكاب ، وقد يمتنع فينجو ، وتنجو فريسته ، وقد يرتكب
مع هذا الاضطراب ، فيسهل ضبطه .

رة العقاب دافعة له لأن يحاول النجاة فيرتكب جريمة يمتن ، وكم من جرائم تقع في سبيل تلك الجرائم بل زوج المزنى بها ، أو يقتل أخاها ، أو جيرانها في سبيل الكتمان أو في سبيل تحقيقها ، فإذا شدد العقاب خاف لمرب عند ارتكابه ، أو ارتكب جرائم أخرى لتسهيل ما يكون في سبيله من معوقات .

صص الكريم في آية حد السرقة سببين للتشديد فيهما : أن العقوبة جزاء . وثانيهما : أنها نكال ، وقد فصلنا معنى أنها نكال ، وبقي أن نشير إشارة موجزة موضحة كذا قد تعرضنا له من قبل في بيان الغايات من الحدود ، يرتب عليها .

فناه أن العقوبة مكافئة للجريمة ، وأنها مساوية لها ، وأنها مساوية ، وإن لم تكن مع متلاقية مع ذاتها ومساوية في الكم ، ومع سباب العموبة . فالعقوبة ليست متساوية في ذات الشيء ، متساوية في كل الأحوال مع الأضرار التي تنزل بالمسروق مساوية للآثار المترتبة على الجريمة ، وقد أشرنا إلى آثار السرقة جعل الناس يكثرون من الحراس والمغاليق ، ومع ذلك بنامون سربهم ودورهم ، بل هم في فزع دائم ولبال مستمر ، وإن يجرى في منطقة يجعل أهلها غير مطمئنين على مزارعهم وأولادهم ، فهم يتوقعون كل شيء ، يتوقعون ضياع الأموال ، فإذا قطعت يد ذلك المفزع ، فهي أقل جزاء لما ارتكب .

لأمر في الزنى إذا نفسي في جماعة انهار فيها كل قائم ، وانذك مقومات الأخلاق ، وما فشيت هذه الجريمة في أمة إلا كتب الله في كيانها ، والضياع في أسرها ، والانحلال في أخلاقها ، بورا ، ولذا ورد في بعض الآثار أنه ما فشى الزنى في قوم تعالى عليهم الذل ، وأي ذل أقوى من هذا الانحلال القومي . وإن امرى عبدا لأهوائه وشهواته ، ولقد رأينا دولا تدكدك صرح بوع تلك الجريمة فيها ؛ إذ جعلتهم كالقردة والخنازير .

ويتبع الزنى القذف والشرب ؛ فالأول يسهل الفاحشة ، والثاني مع أنه يذهب بالقوة يسهل كل جريمة .

وأما جريمة الحرابه ، فكل عقوبة لها دونها ، والذين يذهب بهم فرط شفقتهم على الآثمين إلى استكثار الصلب ، عليهم أن يفكروا في الذين ذهبوا فرائس لهذه الجريمة من الأبرياء ، وعليهم أن يعطفوا على البراء بدل أن يشفقوا على الآثمين ، وليعلموا أن حماية الآثمين تشجع على الإثم ، والعطف على الأبرياء فيه قطع لدابر الآثام ، والإسلام عمل على حماية البراء ، ولم يلتفت إلى ما ينزل بالمجرمين لقطع دابر الجريمة .

وهناك مقصد أسمى من كل ما سبق ، هو حماية الفضيلة الإنسانية والأخلاق ، أن الإسلام ككل الأديان جاء لإيجاد مجتمع فاضل تختفي فيه الرذائل ، وتظهر فيه الفضائل ، ولا يمكن أن تختفي الرذائل إلا إذا كان ثمة زواج اجتماعية تحمي المجتمع وتنقى جوهره الظاهر من المآثم ، أن الإسلام لم يكن ديناً نظرياً يتجه إلى الناحية السلبية ، بل هو دين وعمل وتنظيم يتجه إلى الناحية الإيجابية في كل شيء فلا يكتفى المؤمن في الإسلام بأن يقول انى لا أفعل الشر ، وأسعى إلى الخير ، وحسبى ذلك وكفى ، بل أن تقول للمؤمن : تحنب الشر وافعل الخير ، وامنع الشرور من أن تعم المجتمع ، وتطفو على سطحه ، والا كنت مسئولاً عن غيرك أن لم تمنعه من الوقوع في الآثام ، وحث الآحاد على التواصي على الحق والصبر ، وأقام الدولة لتردع العاصي بقوة السلطان . وقد ورد في بعض الآثار : (أن الله يزج بالسلطان أكثر مما يزج بالقرآن) فليس القرآن هو الذى يمنع نفوس الأشرار من غوايتهم ولكنه يهدى الضال ، ويرشد السائر قال تعالى (فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه ، ومن ضل فانما يضل عليها) .

ولهذا المعنى العملى في فضائل الإسلام كانت لها في أحكامه حمايتان : احدهما : دنيوية باقامة الحدود ، وسن العقوبات التعزيرية لمن ينحرف عن الجادة والسبيل المستقيم ، وتلك هي حدود الله ، وكانت شدتها على مقدار شدة المنتهك لحمل الفضائل ، فمن هتك الأعراض ، وكشف ستره ، وظهر أمره كان عقابه بمقدار ذلك الظهور ، وبمقدار قوة الرذيلة في نفسه ، واحاطتها بقلبه ، ومن استتر فهو في ستر الله في الدنيا .

في العقوبة الأخروية ، وكل امرئ بما كسب رهين ، فانجبا من العقاب في الدنيا ، لاستطاعته الفرار منه .

ولون من شأن عقوبات الحدود هم الذين يسهلون هذه الجور ، حتى لقد وجدنا تلك الصحف تستكثر على الدولة أن تزواج من سماع كلمات الفجور ، وطلبوا إلغاء شرطة الآداب را اذا بتضييقها على العشاق ، والذين يرتكبون المعصية بل ان الاستهانة بالفضيلة وصلت الى دور القضاء ، فوجدنا رجال النيابة لا يجدون أمرا مستنكرا في العرف والقانون الاثمة بين العاشقين في الطرقات ، ومن رحمة من ربك أن ذلك التيار المنحرف رئيس النيابة التي يتبعها أولئك هم من نواصبيهم ، وحملهم على نصرته الحق والخلق ، بل يعتبر ذلك أمرا فاضحا .

الذين يسهلون في عقاب الحدود هم الذين يستبجحون اعلان حال ، فان هذا يكون دليلا على أنه وان كان شديدا حق فيه صلاح وعلاج للفساد ، والله تعالى يتولى خلقه بحكمه العادل الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه ، تنزل من حكيم حميد) .

الشبهات المسقطة للحدود

قال النبي صلى الله عليه وسلم : (ادروا الحدود بالشبهات فخرج فخلوا سبيله ، فان الإمام ان يخطئ في العفو خير من أن

يخطئ في العقوبة) وقال عليه السلام : (أيها الناس من ارتكب شيئا من هذه القاذورات ، فاستتر فهو في ستر الله ، ومن أبدى صفحته أقمنا عليه الحد) .

وان هذين الحديثين يدلان على أمرين : أحدهما : أن يدفع الحد بكل شبهة تذهب باليقين في الأمر الموجب للحد .

وثانيهما : أن الجريمة اذا ارتكبت في غير اعلان يجب الاستمرار في مسترها ، ومنع كشفها ، وفي فتح الباب لإقامة الحد فيما استتر من جرائم ، وتحري طرق الإثبات ، واعلانها - من الأضرار أكثر مما في إقامة الحد في ذاته ، اذ فيه تجسس منهى عنه بقوله تعالى (ولا تجسسوا) وقوله عليه السلام : (ولا تجسسوا ، وكونوا عباد الله اخوانا) .

وان هذا بلا ريب تضيق للعقاب ، وجعله رمزا مانعا ، بدل أن يكون عاما جامعا ، وحسب المؤمنين أن تكون هناك يد مقطوعة كل عام . ليكون ذلك مانعا زاجرا ، يجعل كل سارق يتقرب مثل ما نزل بعيره ، فيكون الامتناع عن السرقة .

وحسب أرباب الشهوات أن يكون بين أيديهم حد يفام للزنى ، يشهده طائفة من المؤمنين ، حتى يتجهوا الى الزواج ويفروا من عار العقاب الى أمن البراءة ، وطريق الاستقامة .

١٤٠ - والشبهة هي الحال التي يكون عليها المرتكب أو تكون بموضوع الارتكاب ، ويكون معها المرتكب معذورا في ارتكابها ، أو يعد معذورا عذرا يسقط الحد ، ويستبدل به عقاب دونه . على حسب ما يرى الحاكم ، ويقول الفقهاء في تعريفها : انها ما يشبهه الثابت وليس بثابت أو هي وجود صورة الثابت .

وان النبي صلى الله عليه وسلم فيما روى عنه كان يلتمس المستر على المجرم ، لقد حرض بعض الناس ما عزا على الإقرار ، فذهب وافر أمام النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحاول أن يحمله على

لتعريض ، فقال له : (لعلك قبلت ، لعلك لامست ،
على الإقرار قال له : لو سترته بثيابك لكان خيرا لك) .

(مر على عمر قبل أن يقر ، فقال له عمر : (أخبرت
ل فأذهب فاستتر بستر الله تعالى ، وتب الى الله ، فان الناس
والله تعالى يغير ، ولا يعير ، فتاب الى الله ، ولا تخبر به
بكر فقال مثل ما قال عمر ، ثم ذهب الى هذا الرجل الذي
عليه وسلم ، فأمره بما أقر به ، وكان اللوم من النبي

مع ما سبقه يدل على أن التضييق في تطبيق الحدود أمر

والشبهة الدائرة للحد القصد منه هو أن تكون شريعة
بذل قليل منها صالح لإنزال النكال بالذنبين ، أو بعبارة
سدد الوقوع في الجريمة .

بهايات التي تسقط الحدود أو تؤثر في لزوم العقوبات
حدا يمكن ضبطها في أقسام أصلية أربعة :

يتعلق بركن الجريمة ، والثاني - يتعلق بالجهل النافي
عن الارتكاب ، والثالث - يتعلق بالإثبات ، والرابع - يتعلق
على الجزئيات والخفاء في التطبيق في بعضها .

الشبهة في تحقق الركن

ركن الجريمة هو تحريم الشارع فعلا معينا قد رتب عليه
القصاص ، فإذا كان الشارع قد حرم الزنى ، فإنه قد
بذاته ، وإذا كان قد حرم السرقة فإنه قد رتب عقابا ،
التحريم موضع شك أو فيه شبهة ، أو تحققت فيه الإباحة
تحقق معنى فإنه في هذه الحال تكون الشبهة في الإباحة ،
حريم ، ولنضرب لذلك مثلا ، بالنكاح من غير شهود ، فإنه

لا يثبت معه الحل ، لما ورد من أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (لانكاح
بغير شهود) ، ولكن رأى الإمام مالك أن الشهود ليسوا بشرط لإنشاء العقد ،
ولكنهم مشروطون للدخول ، وأن الإعلان وحده كاف لإنشاء الزواج ، ويسوق
على ذلك أدلة أنتجت عنده ، وأن لم تنتج عند مخالفه ، وأن هذه الأدلة
بلا ريب تنتهي الى أن تكون شبهة في أن العمل حرام وهكذا .

وإن الشبهات التي تكون في ركن الجريمة ترجع الى أربعة أقسام :
شبهة الدليل ، وشبهة الملك ، وشبهة الحق ، وشبهة الصورة ، ونشر
الى كل قسم من هذه الأقسام بكلمة موضحة مبينة .

وشبهة الدليل أن يكون في الموضوع دليلان متنازعان : أحدهما بحرم
وهو الراجح ، والآخر يبيح وهو المرجوح ، فيتناول المكلف الاثر ، ومن هذا
القسم إذا دخل الرجل بالمرأة في عقد من غير شهود ، فإنه في هذه الحال
يتنازع الموضوع دليلان : أحدهما يمنع الحل وهو الراجح ، والثاني يوجد
الحل وهو المرجوح ، فهذه الشبهة ، وهي بعض ما استدلل به مالك فيما
أخذ من حكم بالنسبة للإعلان ، وأن الحل بذلك مقيد بشروط ، لا تتوافر
في مجرد العقد بلا شهود .

ولقد قرر الفقهاء بالنسبة لشبهة الدليل قاعدة فقهية ، فقالوا إن كل فعل
يختلف فيه الفقهاء حلا وتحريما ، فإن الاختلاف يكون شبهة تمنع إقامة الحد ،
ويقول في ذلك ابن قدامة في المغنى :

(ولا يجب الحد بالوطء في نكاح مختلف فيه كنكاح المتعة والشغار ،
والتحليل (أى العقد على مطلقة ثلاثا لتحلل للمطلق) والنكاح بلا ولي ولا شهود ،
ونكاح الأخت في عدة أختها من طلاق بائن ، ونكاح الخامسة في عدة الرابعة
البائن ، ونكاح المجوسيه . وهذا قول أكثر أهل العلم ، لأن الاختلاف في إباحة
الوطء فيه شبهة ، والحدود تدرأ بالشبهات ، قال ابن المنذر اجمع كل من
نحفظ عنه من أهل العلم أن الحدود تدرأ بالشبهات) .

ويجب أن نقرر هنا أن الخلاف الذي يكون شبهة هو الخلاف في أصل
الحل والتحريم ، أما الخلاف في أن هذا شبهة أو ليس بشبهة ، فإن هذا
لا يمنع إقامة الحد عنه عند من يقرر انتفاء الشبهة ، ومن ذلك العقد على محرمة

يعتبر صورة العقد شبهة ، وغر لا يعتبر صورة العقد
لشبهة لا يلتزمون من قول أبي حنيفة ويسقطون الحد ،
رواج المحرمة ، وإن نزوج ذات محرم ، فالنكاح باطل
فعلية الحد في قول أكثر أهل العلم ، منهم الحسن ،
ك ، والشافعي ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وإسحاق ،
س خيثة ، وقال أبو حنيفة والثوري لا حد عليه ، لأنه وطء
، كما لو اشترى أخته من الرضاع ثم وطئها ، وبيان
صورة المبيع ، وهو عقد النكاح الذي هو سبب للإباحة ،
، وهو الإباحة بقيت صورته دائرة للحد الذي يندري

المنطقي ، إذ أنه إذا اعتبر الاختلاف في الشبهة مسقطا
لنتفاءها يكون ذلك الزاما للمخالف برأى مخالفة ، ولأن
حال ليس اختلافا في أصل الإباحة حتى تعتري الشبهة
التحريم مجمع عليه ، حتى عند من يقرر أن في الموضوع
حنيفة رضى الله عنه يقرر أن وطء المحرمة حرام ، ولكنه
هذه الشبهة عنده لا تسقط معنى الجريمة ، ولكنها تسقط
م يوافق غيره ، إذ أصل التحريم الذي هو ركن الجريمة
فيه .

ليل في السرقة إذا سرق مال ابنه من حرز مثله وتوافرت
ظاهرة ، فإنه لا يقطع يده ، لأن هناك دليلا مبيحا ، وإن
الأخذ بظاهره ، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم :
(ولأن كل ما يكسب الولد هو كسب لأبيه في عرف بعض
رض هذا الملكية الخاصة التي تثبت للولد بمقتضى القواعد
يمقتضى الشخصية المنفصلة ، والذمة المنفصلة ، حتى
ن في ولاية أبيه تكون ذمته المالية منفصلة عن ذمة أبيه
ة من عدة مصادر من النصوص .

بين أيدينا دليان ، أحدهما مبيح والآخر مانع ، وبذلك

لا يتحقق الركن الأول للجريمة ، وهو كون الفعل ممنوعا ، من غير شبهة ،
إذ أن الدليل المعارض ، وإن كان غير منتج للتحليل قد أنتج الشبهة .

شبهة الملك

١٤٣ - وقد تدرج هذه المسألة الأخيرة في شبهة الملك ، إذ أن الدليل
المبيح يوجد نوع ملكية في مال الولد ، فتكون من قبيل شبهة الملك ، ولكن
الحق أن هذه عددا في شبهة الدليل الخاص بالركن أقوى من شبهة الدليل
المتعلق بالملك .

ومن شبهة الملك ما إذا أخذ المحارب المستحق جزءا من الغنيمة خفية
بحيث تتحقق جريمة السرقة صورة ، وذلك بأن يأخذ من المال الشائع الذي
له ملك فيه قبل أن يقسم ، ولكن كونه مالكا لجزء منه ملكية صحيحة
قام سببها ، ولكن لم تتأكد بالقسمة ، بحيث لو مات قبل القسمة لا ينتقل إلى
ورثته على خلاف فقهي في ذلك ، وبحيث لو هلك الغنائم قبل القسمة
أو استهلك لا يطالب بنصيبه فيها - اعتبرت الملكية غير مستقرة أو
انتهت الملكية وبقيت شبهتها ، وهي كافية لإسقاط الحد .

ومن هذا النوع من الشبهات إذا وطئ جارية يملك بعضها ، فإن شبهة
الملك في هذه الحال تسقط الحد ، وروى بعض الفقهاء أن وطء المرأة
المستأجرة لعمل يسقط معه الحد ، وقد روى ذلك عن أبي حنيفة في المغنى ،
فقال : وإذا استأجر امرأة لعمل شيء فزنى بها ، أو استأجرها ليزنى بها ،
وفعل ذلك ، أو زنى بامرأة ثم تزوجها فعليهما الحد ، وبهذا قال أكثر أهل
العلم ، وقال أبو حنيفة لأحد عليهما في هذه المواضع ، لأن ملكه لمنفعتيها
شبهة دائرة للحد ، ولا يجد بوط امرأة هو مالك لها .

وفي النقل عن أبي حنيفة في مسألة المرأة المستأجرة أو المعارة خطأ ،
لأن هذا غير المنصوص عليه في كتب الحنفية ، فقد جاء في البدائع ما نصه :
(ولو وطئ المستأجر جارية الإجارة ، والمستعير جارية الإعارة ، والمستودع

د ، وان قال ظننت أنها تحل لي ، لأن هذا ظن عرا عن غير موضعه ، فلا يعتبر (ومثل ذلك اذا زنى بامرأة ثم ية ثم اشتراها ، انما موضع الكلام اذا باع الجارية ، لها البائع فانه لا يحد لأن ملك الرقبة لا يزال قائما باليد ، جاريه ثم وطئها مبيل أن تزف الى الزوج فلا حد ، لأن مة ببقاء اليد التي هي دليل الملك ظاهرا ، فاعتبر ذلك الظاهر فتكون مسقطه للحد .

الجارية مرهونة فوطئها المرتهن ، أيكون ذلك زنى ، في ايتان .

ط الحد ، لأن العين المرهونة للمرتهن فيها سه ملك ، اذا داد الدين اذا عجز المدين عن السداد ، وهذه الشبهة تثبت اذا وقال ظننت أنها تحل لي ، فانه ظن يكون قائما على دليل تقاعد عن اثبات الحل لا يتقاعد عن اثبات الشبهة ، وهذه في كتاب الرهن في الأصل . والرواية الأخرى جاءت في ومؤداها أن الحد لا يسقط لأن الراهن للاستيثاق من وفاء بيت ملكية للمرتن ، فان قال ظننت أنها تحل لي ، فهو ظن ليل ، أو شبهة ملكية .

أمثلة بعضها مجمع عليه ، وبعضها مختلف ، وكلها تدور حول ثبوت الملكية أو الاشتباه في ثبوتها .

من أمثلة كثيرة ، اكتفينا بهذا الجزء ، وهو يدل على سائره ، الإمام والعبيد ، وذكره ، وان كان يوضح موضوع الشبهة هو ع ، لأن الرق قد ألغى بحكم الزمان ، وباقرار قواعد الإسلام ، قلناه كاف كل الكفاية لتوضيح هذا النوع من الشبهات .

شبهة الحق

ولنتنقل الى القسم الثالث من شبهات الركن ، وهو شبهة الحق ، المرتكب شبهة حق ، ولو بالاستصحاب .

وقد ضربوا لذلك مثلا في المذهب الحنفي بالدخول بالمطلقة طلقة مكملة للثلاث فان هذا الدخول لا يثبت معه الحد في المذهب الحنفي إذ أن المرأة في أصل خلقها أهل للزواج ، ولم يوجد سبب من أسباب المحريم يقوم بذاتها ، بل السبب امر عارض ليس مصلا بأصل المرأة بقيت الإباحة الأصلية شبهة تمنع اقامة الحد ، ومن ذلك أيضا اذا عقد على أمة مع أن عنده حرة ، فان دخل يكون دخولا بشبهة مع أن العقد فاسد ، وكذلك اذا عقد على المرتدة ، ودخل بها ، فان العقد يكون فاسدا ولكن الشبهة ثابتة ، وهي ان لم تثبت الحل ، فقد أسقطت الحد .

وقالوا ان وطئ البائنة بينونة صغرى أو كبرى في العدة لا يثبت الحد ، لأن فيه شبهة ، وقد جاء في البدائع ما نصه :

(اذا وطئ المطلقة ثلاثا في العدة فان النكاح قد زال في حق الحل أصلا لوجود البطل لحل المحلية ، وهو الطلقات الثلاث ، وانما بقي في حق الفراش ، والحرمة على الأزواج فقط ، فتحمض لوطه حراما فكان زنى فيوجب الحد الا اذا ادعى الاشتباه وظن الحل ، لأنه بنى ظنه على نوع دليل ، وهو بقاء النكاح في حق الفراش وحرمة الأزواج ، فظن أنه بقي في حق الحل أيضا ، وهذا ان لم يصلح دليلا على الحقيقة يصلح دليلا اعتبر في حقه درءا لما يندرى بالشبهات وان كان طلاقها واحدة بائنة لم يجب الحد ، وان قال علمت أنها على حرام . لأن زوال الملك بالإبانة مجتهد فيه ، لاختلاف الصحابة واختلافهم شبهة ، ولو خالعهما أو طلقها على مال فوطئها في العدة ، ذكر الكرخي أنه ينبغي أن يكون الحكم فيه كالحكم في المطلقة ثلاثا ، وهو الصحيح ، لأن زوال الملك بالخلع والطلاق على مال مجمع عليه فلم تتحقق الشبهة ، فيجب الحد الا اذا ادعى الاشتباه لما ذكرنا) .

وهذا النقل يستفاد منه أن الدخول بالمطلقات عند الحنفية ينقسم الى أربعة أقسام لكل منها اذا كان في العدة :

القسم الاول : اذا كان الطلاق رجعيا ، فهذا دخول بحق شرعى لا شبهة فيه ، لأن المطلقة طلاقا رجعيا الدخول بها في أثناء العدة حلال وبعد رجعة وتحسب المطلقة من الثلاث .

: إذا كان الطلاق بائناً ، وكانت الأولى أو الثانية فإن
في المحل ، ويسقط الحد ، ولو كان يعلم التحريم ، لأن
وهي شبهة الحق باستصحاب حال الإباحة وبقاء فراش
، وهذه شبهة تسمى شبهة المحل ، وذلك لأن إيقاع
، قال الشافعية والحنابلة وبعض المالكية أنه طلاق رجعي
الحنفية أنه بائن ولكن الوطء فيه بشبهة قوية .

ثالث : الدخول بالمطلقة ثلاثاً في العدة ، فإن بقاء الحل غير
في الحل ، فلا تكون شبهة إلا باشتباهه ، فإذا ادعاه فإن
ساقه من دليل .

رابع : الطلاق على مال ، فإنه بسببه الطلاق المكمل للثلاث
مع على أنه بائن ، ولم يختلف في ذلك فقهاء الأمصار ، ولم
الصحابة ، ويشبه الحكم فيه حكم البائن بينونة صغرى من
سامه . والكرخي شبهه بالبائن بينونة كبرى ، واختار
من البائن بينونة صغرى ، والصحيح في المذهب الحنفي هو
لي بالإباحت .

من التشبه التي تعد شبهة حق من حيث أن له جانب حق في
تكون في السرقة من أموال ذي الرحم المحرم غير الآباء ، فإن
مالي من صلة الرحم ، إيتاء ذي القربى ، قد أوجد شبهة حق
في أموال بعض .

السرقة من الأموال العامة كأموال بيت المال ، فإن لكل
المال نوع حق أن كان لا يبيت الملكية فهو يثبت التشبه
، وقد روى ذلك عن عمر وعلى ، وبه قال الشعبي ، وأبو حنيفة
بإفقي ، وقال مالك رضي الله عنه أن هذا الحق لا ينهض شبهة ،
خلة في عموم النص القرآني .

أيضاً إذا سرق أحد الزوجين من الآخر إذا كان المال في
ذلك لا يقطع الولد إذا سرق من مال أبيه ، لأن له نوع حق
وان كان لا يثبت الملك .

وقد بينا ذلك في موضعه من الكلام عن السرقة .

والقسم الرابع : من الشبهات التي تتعلق بالركن ، وهي سبعة الصورة ،
وتحققها أن صورة العقد في الزواج ولو كانت المرأة حراماً على الزوج
حرمة ثابتة بالإجماع ، تكون شبهة مسقط للحد ، ولو كانت التحريم
على وجه التأييد لأن صدور العقد من أهله أن لم يكن مثبتاً للحل هو مثبت
للشبهة المسقط للحد . وذلك بحقق بوجود صورة العقد ، وقد حرر
الكاساني في البدائع رأى أبي حنيفة فقال :

(والأصل عند أبي حنيفة عليه الرحمة أن النكاح إذا وجد من الأهل
مضافاً إلى محل قابل لمقاصد النكاح يمنع وجوب الحد ، سواء أكان حلالاً
أم كان حراماً ، وسواء أكان التحريم مختلفاً فيه أو مجمعاً عليه ، وسواء أظن
الحل فادعى الاشتباه أو علم بالحرمة ، والأصل عندهما - أن النكاح إذا
كان محرماً على التأييد ، أو كان تحريمه مجمعاً عليه يجب الحد ، وإن لم يكن
محرماً على التأييد ، أو كان تحريمه مختلفاً فيه لا يجب عليه الحد ، وجه قولهم
أن هذا نكاح في غير محله ، فيلغو ، ودليل عدم المحلية أن محل النكاح هو
المرأة المحللة لقوله تعالى : (وأحل لكم ما وراء ذلكم) والمحارم محرمات
على التأييد ، لقوله تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم) الآية ، إلا
أنه إذا ادعى الاشتباه وقال ظننت أنها تحل لي سقط الحد ، لأنه ظن أن
صيغة النكاح من الأهل في المحل دليل الحل ، فاعتبر هذا الظن في حقه
(وإن لم يكن معبراً حقيقة) اسقاطاً لما يدرأ بالشبهات ، وإن لم يدرأ -
خلا الوطء عن التشبهه بموجب الحد ، وجه قول أبي حنيفة أن لفظ النكاح
صدر من أهله مضافاً إلى محله ، فيمنع وجوب الحد كالنكاح بغير شهود ،
ونكاح المتعة ، ولا شك في وجوب لفظ النكاح ، والأهلية ، والدليل على
المحلية أن محل النكاح هو الأنثى من بنات آدم عليه الصلاة والسلام -
النصوص والمعقول ، أما النصوص فقوله تعالى : (فأكحوا ما طاب لكم من
النساء) وقوله تعالى : (خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها) وقوله
تعالى (وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى) جعل الله سبحانه وتعالى النساء على
العموم والإطلاق محل النكاح والزوجية ، وأما المعقول فلأن الأنثى من

والسلام محل صالح لمقاصد النكاح من السكنى والولد فكانت محلا لحكم النكاح ، لأن حكم التصرف سود من التصرف ، فلو لم يجعل محل المقصود محل معنى التوسل إلا أن الشرع أخرجها من أن تكون محلا من الحلية حقيقة ، فقيام صورة العقد والحلية يورث ما بينا ففات شرط الصحة فكان نكاحا فاسدا ، والوطء لا يكون زنى بالإجماع ، وعلى هذا ينبغي أن يعلل فيقال لا يوجب حد الزنى قياسا على النكاح بغير سهود ، فاسدة) .

الكلام أن المذهب الحنفى فيه رأيان فى كون صورة صاحبين أن صورة العقد لا تكون شبهة إلا إذا كان ف ، وكان التحريم على التوقيت ، أما إذا كان التحريم على العقد من حيث البطلان ومحل إجماع كنكاح من هى فى عصمة هى فى صورة العقد إلا إذا ادعى الاشتباه وظن الخل ، فإنه يكون الشبهة ، ولا تكون فى المحل . ولكن تكون من قبيل الجهل .

وهو رأى أبى حنيفة أن صورة العقد بذاتها تكون إذا كان فساد العقد موضع اتفاق أم لم يكن . وسواء أكان بماع أم جرى فيه الخلاف ، وسواء كان على وجه التابيد ، التوقيت ، بيد أنه إذا كان التحريم محل خلاف ، ولم يكن على كان مع شبهة الصورة شبهة المحل أو شبهة الدليل ، فتكون مجرد الصورة .

أن الخلاف بين الإمام والصاحبين ليس له كبير جدوى ، لأنه باستطاعة كل مرتكب أن يدعى الظن والاشتباه ، وتكون الجدوى جوهرية والثمرة حقيقية إذا كان الحد

ولو ادعى الاشتباه ، وأن هذا النوع من الاشتباه لا يصح أن يقبل فى دار الإسلام ، لأنه أمر معلوم من الدين بالضرورة ، فهل يقبل قول من يقول أن أمه كان لا يعلم أنها حرام عليه أو من يقول أن أخته يشتبه فى أنها حرام ، وقد يقبل ذلك فى الرضاع ، والعلماء جميعا قالوا أن الشبهة فيه تقبل إذا كان الأمر محل خفاء .

ولذلك نرى قول الذين يقولون أن صورة العقد غير مقبولة بالنسبة للنكاح المجمع على بطلانه ، والمحررات المجمع عن تحريمهن ، وذلك قول المالكية والشافعية والحنابلة ، وقد ذكر صاحب المغنى الخلاف فى القضية ، وذكر أدلة أبى حنيفة بقريب مما ساق الكاسانى ، وقرر مذهب الذين قرروا إقامة الحد مطلقا من غير أن يقبل قول من ادعى الاشتباه ، فقال رضى الله عنه فى حجته :

(ولنا أنه وطء فى فرج مجمع على تحريمه من غير ملك ولا شبهة ملك ، والوطء من أهل الحد عالم بالتحريم ، فيلزمه الحد ، كما لو لم يوجد العقد ، وصورة المبيع إنما تكون شبهة إذا كانت صحيحة ، والعقد هنا باطل محرم ، وفعله جنائية تقتضى العقوبة انضمت الى الزانى . فلم تكن شبهة كما لو أكرهها ثم زنى بها .

وعذا كلام يفيد أنه يعتبر ذات العقد جريمة تضاف الى جريمة الزنى ، ولا يعتبره مسوغا لإسقاط حد الجريمة وكيف يقدم رجل يعرف أن ابنته محرمة عليه ويعقد عليها ، ويعتبر هذا العقد الإجرامى مسقطا لعقوبة جريمة الزنى .

الشبهة بسبب الجهل

١٤٦ - الجهل بالأحكام الشرعية بشكل عام لا يكون مسوغا للإفلات من أحكامها ، وكذلك الشأن فى القوانين الوضعية ، بيد أنه يلاحظ أمران : أولهما : أن العلم قد يكون طريقه صعبا ، فيعد الجهل فى هذه الحال عفرا مسوغا لإسقاط العقوبات المغلظة وتحويلها الى عقوبات مخففة نسبيا ، (م ١٤ - العقوبة)

جرائم الحدود ، فان ذلك الجهل قد يسوغ الانتقال
غيره ، وهذا النوع من الجهل هو الذى يحدث الشبهة
من الأحوال على ما سنبين .

جهل بالأحكام الشرعية فى ذاته لا يجوز الا فيما تصعب
من الأحكام لا يسوغ ذات الجهل به ، وبالتالى لا يعد
الأحكام ، أو إسقاط عقوباتها ، اذ الجهل ذاته ذنب
كالجهل بالصلوات الخمس ، وكالجهل بالمحرمات الشرعية
لا شبهة فيه ، وقد قسم الشافعى العلم الى قسمين :

بالأمور القطعية ، ويسميه رضى الله عنه علم العامة ، أى
يعلمه كافة المسلمين من غير استثناء ، لا ينفرد به خاصتهم
به عامتهم ، وذلك مثل الصوم والحج والزكاة ، وتحريم
رقة والخمر ، وما كان فى معنى ذلك مما كلف العباد أن
به ، ويعطوه من أنفسهم وأموالهم ، وأن يكفوا عما حرم

من العلم هو ما ثبت بالنص القرآنى أو الحديث النبوى ،
لمن هو ما يسمى فى الاصطلاح بما علم من الدين
بالإسلام الذى لا يعد المرء مسلما الا اذا علم به ، وأذن له .

فى قال فيه الشافعى (انه ما ينوب العباد من فروع
خص به الأحكام مما ليس فيه نص من كتاب ولا فى أكثره
وما كان منه يحتمل التأويل ، أو يثبت بالقياس .

هذا القسم : (هذه درجة من العلم ليس تبلغها العامة ، ولم
صحة ، ومن احتمل بلوغها من الخاصة ، لا يسعهم كلهم أن
قام بها من خاصتهم من فيه الكفاية لم يخرج غيرهم ممن
الله ، والفضل فيها لمن قام بها على من عطلها) .

انه يلاحظ أن كل العقوبات المقدرة هى من القسم الأول
لأن عقوبات الحدود والقصاص قد ثبتت بالنص القرآنى ،

أو بالحديث النبوى ، وانعقد إجماع المسلمين عليها ، فهى لم تثبت بالتأويل
أو بالقياس ، وبذلك لا يكون الجهل بها عذرا لمن يكون فى إمكانه تعلم بها .
فلا يسوغ لمسلم أو لغير مسلم يقيم فى الديار الإسلامية أن يجهل أن الرى
حرام ، وأن القتل حرام ، فلا عذر فى الجهل بأصل التحريم ، ولا يعد الجهل
بأصل التحريم شبهة نسقط العقوبات المقدرة ، ماد دعى مسلم انه يجهل
تحريم الزنى لا يعد ذلك شبهة بل يعد جريمة بجوار جريمة الارتكاب ،
وذلك اذا كان يقيم فى عمران المسلمين ، ولم يكن حديث عهد بالإسلام ،
أما اذا كان كذلك ، فان مظنة الجهل تجعل ادعاءه مصدقا .

ولذلك نقسم الجهل بانفسم الأول من الإسلام قسمان : جهل حدث
لا مظنة للجهل ودعواه على هذا لا تسمع ، فلو أدى مسلم مميم فى عمران
المسلمين انه يجهل تحريم الزنى وارتكبه لا يكون جهله عذرا ، ولا يكون
شبهة ، وان كانت مظنة الجهل ، ثابتة كان يكون حديث الإسلام ، أو انتقل
من دار الحرب الى دار الإسلام ، فانه يعدر بجهله ، ويكون شبهة ، ومد جاء
فى المغنى بما نصه .

(ولا حد على من لم يعلم تحريم الزنى . قال عمر وعثمان وعلى ، لا حد
الا على من علمه . وبهذا قال عامة أهل العلم . فان ادعى الزانى الجهل
بالتحريم . وكان يحتمل أن يجهله كحديث العهد بالإسلام ، والناسى ببادية -
قبل منه ، لأنه يجوز أن يكون صادقا ، وان كان ممن لا يجنى عليه ذلك ،
كالمسلم الناشئ بين المسلمين وأهل العلم لم يقبل منه ، لأن تحريم الزنى
لا يخفى على من هو كذلك ، فقد كذبه ، وان ادعى الجهل بفساد نكاح
باطل قبل قوله ، لأن عمر قبل قول المدعى الجهل يحترم النكاح فى العدة .
ولأن مثل هذا يجهل كثيرا ، ويخفى على غير أهل العلم .

ونرى من هذا تفصيلا حسنا يقرره ابن قدامة ، فهو يعتبر العذر بالجهل
اذا كانت مظنة الجهل مأمومة كالصور التى ذكرها . ولو كان ذلك العلم من
القسم الأول فى تقسيم الشافعى كالعلم بالمحرمات الثابتة بدليل قطعى لا شبهة
فيه ولا يعتبر الجهل بالأحكام الثابتة بدليل قطعى عذرا حيث لا تكون
مظنة للجهالة .

بالأحكام الفرعية عذرا يصدق صاحبه ، وهذا الجهل من قسم الشافعى .

ي تنسق الأحكام نقول انه اذا ادعى الجهل ببطلان النكاح ، فلان امرا ثابتا بالنص أو الإجماع . مانه يجب ان يطبق الأول من العلم ، فمثلا ليس يعيش فى الديار الإسلامية المسلمين أن يدعى الجهل بأن العقد على أمه لا يعلم اهو حلال دعى الجهل ببعض أحكام العدة . كالمسألة التى أفتى فيها عمر ، مات ، ولكن ليس له أن يدعى الجهل بالنسبة لتحريم الأم ، يعيش بين المسلمين ، ولم يكن حديث عهد بالإسلام ، لأن ص عليه ، ولأن الإجماع انعقد على تحريم النكاح من الأمهات مع كل هذا جريمة . والجريمة لا يحوز عذرا للجريمة كما نوهنا يعذر المسلم بجهله بالأحكام الإسلامية التى تثبت بالنصوص يعذر الجهل شبهة .

ب أن يعلم أن أهل الذمة الذين يقيمون مع المسلمين لا يعذرون ر التى تعد من الأحكام الإسلامية المقررة ، فلا يصح أن يزنى الذمة ، ويدعى الجهل بالتحريم ، أو يسرق ويدعى الجهل ملك لأمرين :

١ : اقامتهم فى الديار الإسلامية ، فيجب أن يعرفوا قوانين الدولة فيها ، والزواج الاجتماعية المطبقة على المسلمين وعليهم . لسارق تقطع يده ، وأن من قتل يقتل ، وأن أكل أموال الناس

الثنائى : أن اقامتهم فى الديار الإسلامية على أساس أن لهم دين وعليهم ما عليهم ، ومادام الأمر كذلك فانه يجب أن يعلموا الإسلامية المطبقة عليهم ، ولا يعذرون فى الجهل بها ، ولا يعد الجهل تهدم الأحكام فى حقهم ، وأصبحوا معنيين من الحدود والقصاص هل الذى لا تشهد الحال لهم فيها .

و ننتهى من هذا الى أن بعض الجهل قد يكون عذرا ، وبالتالي مسقطا للعقوبة المقدرة ، وينزل العقاب الى ما دونها . وبعضه عذرا مسوغا لإسقاط العقوبة المقدرة ، واستبدال غيرها بها .

والذى يستتبط من أقوال الفقهاء ، والمنصوص عليه فى الكتب الفقهية أن الجهل أربعة أقسام :

القسم الأول : جهل لا يعذر فيه صاحبه ، ولا يعد شبهة وهو الجهل بأصل التحريم المجمع عليه ، كالجهل بأن السرقة حرام أو أن القذف حرام ، وعليه حد وعقوبة تبعية ، فان الجهل بهذا اثم ، والإثم لا يبرر الإثم . وهذا بالنسبة للمسلم وغير المسلم على سواء .

ولكن الجهل بالمحرمات اذا كان العقد على أساس هذا الجهل أو على أساس أن هذا غير محرم فى دينه بالنسبة لغير المسلم . فهل يكون العقد باطلا ، والدخول زنى كالشأن فى المسلم على سواء ؟ ونقول فى الجواب عن ذلك أن أبا حنيفة قال ان لهم ذلك ما دام دينهم يبيحه ، لأننا أمرنا فى أحوالهم الشخصية بتركهم وما يدينون ، وقال صاحبان وجمهور الفقهاء - أن ذلك لا يباح لهم ، ولكن هل يعد جهلهم عذرا مسقطا للحد ، انه بالتطبيق للقواعد السابقة نقرر أن جهلهم عذر يسقط الحد ، بل لا يعتبر الدخول زنى فى نظرهم لقوة الشبهة .

١٤٨ - القسم الثانى : الجهل فى موضع يحتاج الى نظر واستدلال ولم يثبت الأمر فيه بالكتاب والسنة ولم ينعقد عليه اجماع كالجهل ببعض الأحكام التعزيرية ، فان الجهل فى هذه الحال عذر يخفف العقاب ، وقلنا ان هذا النوع من الجهل لا يجىء فى الحدود ، لأن الحدود ، ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع ، وما يكون ميه تفصيل ، فان الجهل ببعض التفاصيل قد يكون عذرا .

وقد ذكروا من هذا النوع من الجهل البغى ، وهو أن يخرج شخص على الحاكم العادل بتأويل فى الخروج عليه ، لأنه يرى أنه لم يقم الحق ، أو سن من النظم ما يظنه غير شرعى ، فهل يعد جهل الذى يخرج على الحاكم بقوة ومنعة مع تأويل فى الخروج - عذرا يسقط عنه العقاب فى بعض ما يرتكب ، فاذا تكونت له حوزة ، وقتل بعض الجند ، ثم قدر عليه الحاكم العادل أيحاسبه على ما ارتكب فى الحرب ، ولو كان بجهالة فى التأويل ، فاذا قتل

يقتض منه ؟ قال أبو حنيفة وأصحابه لا يحاسبون على بتأويل ، لأنه بخروجه بهذا التأويل أصبح غير داخل في صاخص ، ولا عقاب الوجود الولاية .

الفقهاء الجهل في هذه الحال لا يسقط العقاب ، لأن الباغي كام الإسلام ، وهو بهذا الاعتبار في ولاية الامام العادل فلم تسقط الولاية عنه بخروجه ، ولا شك أن اتلاف الأموال بحال من الأحوال . لأنها محرمات ثابتة بالقرآن والسنة ، فالانتقاص على النظام الثابت بالبغي لا يسقط الأحكام ، ثم إن البغي في ذاته اثم كبير ، والاثم لا يبرر إسقاط قول انه يضاعفها .

قسم الثالث : جهل يكون عذرا ، وهو جهل يكون فيه تعارض الأدلة المحرمة وإن كانت مرجوحة . أو تكون أسباب العلم في النوع من الجهل يشمل ثلاث شعب :

أولها : أن يكون موضع اجتهاد وتنازعه دليلان ، وهو غير القسم ، لأن الأول له دليل قرآني واحد أو حديث واحد ، وطبق موضع التطبيق ، فهو سوء تأويل للنص ، وسوء تطبيق له . فانه يتنازع دليلان : دليل مانع ودليل مبيح وأحدهما أرجح والثاني دونه فلا يتبع ، ولكن يعمل الثاني ، ومد تكلمنا عن الجهل ، وقلنا انه شبهة ، وهو داخل في الشبهة التي تعترى من قبل ، وقد ضربنا الأمثال على ذلك ، فلا نعد ما قلنا .

ثانية : ألا تتوافر أسباب العلم ، وذلك كالجهل بالعلاقة المحرمة عقد عليها ، كمن يعقد على امرأة ، ثم يتبين بعد الدخول أنها هي أخته نسبيا ، فان هذا النوع من الجهل يوجد شبهة قوية نحو وصف الجريمة . لأنه لا سبيل له لأن يعلم واقعة الرضاة ، هو غير أهل للعلم ، ولا سبيل له لأن يعرف من اقوال ذويهما ، علم فكان معذورا . ومن ذلك ما اذا شهد اثنان لامرء بأن ، فعقد عليها وهو يعتقد صدقهما ، وتعتقد هي الأخرى صدقهما ،

فانه في هذه الحال اذا حصل دخول يكون معه شبهة قوية ، تسقط الحد ، وتزيل وصف الجريمة ، اذ هو جهل بسبب التحريم ، وهو معذور بسبب شهادة الشهود ، ومن ذلك امرأة المفقود اذا حكم بموته فتزوجت بعد انتهاء عدتها ، وكان الدخول بها ثم تبين أنه حي ، فان الدخول لا يكون زنى ، لعذرهما بعدم توافر أسباب العلم ، وقرر الحنفية أنها تكون لزوجها الأول ، وقرر المالكية أنها تكون للثاني ان دخل بها .

ويترتب على محو وصف الجريمة أنه يسقط الحد ، ويثبت المهر ، وتجيب العدة ويثبت النسب .

والشعبة الثالثة : أن تقوم أسباب العلم ، ولكن مع هذا يكون الجهل أو يدعى الجهل ، وهذه الحال تكون حيث لا تتعارض الأدلة مع توافر أسباب العلم .

وهذه الشعبة يتفرع عنها أمران :

أحدهما : أن يكون ادعاء الجهل مع مظنته ، وقلنا ان هذا الجهل شبهة ، ومن يدعيه لا يكذب في ادعائه ، فتكون النسبة ، وقد أشرب الى ذلك من قبل .

والثاني : ألا تكون مظنة للجهل كالمسلم في الديار الإسلامية اذا ادعى الجهل في المحرمات على وجه التأييد أو زواج المسلمة بغير المسلم ، فان ذلك يتناول أمرين :

أولهما : أن يكون التحريم ثابتا بنصوص من القرآن والسنة ، وانعقد الإجماع على التحريم ، فانه لا شبهة في هذه الحال لأنه لا تثبت شبهة مع وجود الإجماع على التحريم ، ومع مظنة الجهل .

الأمر الثاني : أن يكون التحريم ليس محل إجماع كالزواج من الأخت في عدة أختها ، فان بعض الصحابة وعلى رأسهم عمر رضي الله عنه لم يعتبر ذلك محرما ، وصحح العقد ، وكزواج خامسة في عدة المطلقة طلاقا بائنا ، فان حل ذلك موضع خلاف ، ومثل ذلك الشبهات التي تثبت بالاستصحاب كالعقد على الماطقة طلاقا مكمل للثلاث ، فان ادعاء الجهل في كل هذا يكون شبهة ، بل انه في الحقيقة توجد في هذه الحال شبهة في الركن .

الرابع : هو الجهل بالأحكام الإسلامية في غير الديار
ز عن الأقسام الثلاثة بأنها جهل في الديار الإسلامية
أمكننا ، أما هذا القسم فالعلم فيه غير متيسر ، ومظنة
ويفتقر عن القسم الثالث بأن الثالث مبنى على الجهل
بالادلة فينبههم على الشخص معرفة الدليل السليم المنيع
أصل الخطاب حتى أنه لو مكث مدة لا يصوم ولا صلى
فإنه لا تعاد هذه الفرائض ، فالخطاب يكون ساقطاً بسبب
ولا عقاب ، بخلاف الجهل في دار الإسلام ، فإنه لا يسقط
لعقاب ، ولكن الشبهة التي يحدثها الجهل تنزل المؤاخذه
قررة الى مرتبة التعزير ، والمؤاخذه قائمة وثابتة ، وقد
أسرار على أصول فخر الإسلام ما نصه :

هذا القسم (أى الرابع) والقسم الثالث أن هذا القسم
بل ، والقسم الثالث مبنى على اشتباه ما ليس دليلاً ،
دار الحرب من مسلم لم يهاجر يكون عذراً في الشرائع ،
يصل فيها أو لم يصم ، ولم يعلم أن عليه الصلاة والصوم
وهما ، وقال زفر رحمه الله تعالى يجب عليه قضاؤهما ،
ثم صار ملتزماً بأحكامه ، ولكن قصر عنه خطاب الأداء
لا يسقط الأداء بعد تقرر السبب الموجب كالفائم إذا استيقظ
صلاة ، ونحن نقول أن أمر الخطاب النازل في حقه بعدم
بالسمع حقيقة ولا تقديراً باستفاضته وشهرته ، لأن دار
ل استفاضة أحكام الإسلام فيصير الجهل بالخطاب عذراً ،
طلب الدليل ، وإنما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في
شهر في دار الحرب بسبب انقطاع ولاية التبليغ عنهم) .

ي من ذلك التحليل الذي حققه الشيخ البخارى صاحب
الجهل في هذا القسم الأخير ليس جهلاً سببه الاشتباه
بن سببه الجهل بأصل الحكم في موضع خفاء الحكم وعدم
حال تنازع الادلة والاشتباه في كون الدليل تائماً مع أنه
خفاء هنا شخصي والخفاء ليس في القسم الأخير شخصياً .

بل له صفة العموم ، وإن شئت فقل أن الخفاء في عدم العلم بالدليل أو الأصل
المحرم باطلاق ، وليس الخفاء في طريق الاستدلال .

ولذلك اختلف الفقهاء في كون الخطاب موجهاً في هذه الحال ، ومع
هذا الجهل . فقال بعضهم أن الخطاب يسقط ، ولا عقاب ولو بطريق التعزير ،
لأن العلم لم يكن بطريق الاستفاضة والاشتباه . إذ كيف يستفيض ويشتهر
حكم إسلامي في دار الإسلام . وقال آخرون أن الخطاب قائم ، ولكن السقوط
في عقوبة الحدود ، ليس لسقوط الخطاب ، بل لقيام العذر ، ولا أثر لهذا
الخلاف بالنسبة لثبوت الشبهة ، إنما الأثر بالنسبة للواجبات القابلة للقضاء
أو لاستئناف أدائها ، كالصوم إذا لم يؤده وكان في غير الإسلام ، والصلاة
والزكاة ، فيجب عليه قضاء ما فاته من صيام أو زكاة ، وأداؤه مالم يؤده
من زكوات وكفارات ، فالذين قالوا أن الخطاب غير ثابت وهو في دار العلم
لم يوجبوا شيئاً من ذلك ، والذين قالوا أن الخطاب ثابت ولو كان في دار
غير دار الإسلام أوجبوا القيام بهذه الواجبات إذ جاء إلى دار الإسلام ،
أو علم وهو لا يزال بعيداً عنها ، وعلى أي حال لا يجب عقاب بالنسبة
للجهل في الحدود ، أما حقوق العباد فلا عذر فيها .

١٥٣ - هذا وشبهات الجهل ليست في درجة واحدة ، بل إنها مراتب
كما أشرنا من قبل في مطوى الكلام :

(١) ذلك أن من شبهات ما يكون عذر الجهل قوياً ثابتاً ، إذ لا سبيل
إلى العلم ، ولا إلى مظنة العلم ، وهذا مثل الذي يكون بينه وبين من
عقد عليها سبب من أسباب التحريم ، وهو لا يعلمه . وما كان
يمكنه أن يعلمه ، ثم بعد الدخول بها يعلم ذلك السبب ، فإن هذا
يحدث شبهة قوية ، ولذلك لا يوصف الفعل بأنه زنى . ولا يحب
الحد ولا يعزر ، فلا عقاب لأن الجهل جهل بأمر لم يشتهر ، ويعرف
بين الناس ، فهو كالجهل في غير دار الإسلام بالنسبة لأصل التحريم
وإذا كان الفعل لا يوصف بأنه زنى . فإن النسب يثبت .

وقريب من هذا من تزف إليه غير زوجته ، فيدخل بها ، ثم تتبين
له الحقيقة ، فإن أسباب العلم عنده غير متوافرة ، ويروى في ذلك

قسم الرابع : هو الجهل بالأحكام الإسلامية في غير الديار
يتميز عن الأقسام الثلاثة بأنها جهل في الديار الإسلامية
أما أمرا ممكنا ، أما هذا القسم فالعلم فيه غير متيسر ، ومظنة
، ويفترق عن القسم الثالث بأن الثالث مبنى على الجهل
بعارض الأدلة فينبههم على الشخص معرفة الدليل السليم المنبع
بمس أصل الخطاب حتى أنه لو مكث مدة لا يصوم ولا يصلي
بها ، فإنه لا تعاد هذه الفرائض ، فالخطاب يكون ساقطا بسبب
لا حد ولا عقاب ، بخلاف الجهل في دار الإسلام ، فإنه لا يسقط
بمس العقاب ، ولكن الشبهة التي يحدثها الجهل تنزل المؤاخذه
بما المقررة إلى مرتبة التعزير ، والمؤاخذه قائمة وثابتة ، وقد
سلف الأسرار على أصول فخر الإسلام ما نصه :

يقين هذا القسم (أى الرابع) والقسم الثالث أن هذا القسم
الدليل ، والقسم الثالث مبنى على اشتباه ما ليس دليلا ،
جهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر يكون عذرا في الشرائع ،
دلة لم يصل فيها أو لم يصم ، ولم يعلم أن عليه الصلاة والصوم
قضاؤهما ، وقال زفر رحمه الله تعالى يجب عليه قضاؤهما ،
إسلام صار ملتزما بأحكامه ، ولكن قصر عنه خطاب الأداء
ذلك لا يسقط الأداء بعد تقرر السبب الموجب كالتأثم إذا استيفظ
ت الصلاة ، ونحن نقول أن أمر الخطاب النازل في حقه بعدم
ثبوت حقيقة السماع حقيقة ولا تقديرا باستفاضته وشهرته ، لأن دار
بمحل استفاضة أحكام الإسلام فيصير الجهل بالخطاب عذرا ،
في طلب الدليل ، وإنما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في
لم يشتهر في دار الحرب بسبب انقطاع ولاية التبليغ عنهم)
ونرى من ذلك التحليل الذي حققه الشيخ البخارى صاحب
أن أن الجهل في هذا القسم الأخير ليس حولا سببه الاشتباه
يل ، بن سببه الجهل بأصل الحكم في موضع خفاء الحكم وعدم
وفي حال تنازع الأدلة والاشتباه في كون الدليل تائما مع أنه
، فالخفاء هنا شخصي والخفاء ليس في القسم الأخير شخصيا ،

بل له صفة العموم ، وإن شئت فقل أن الخفاء في عدم العلم بالدليل أو الأصل
المحرم باطلا ، وليس الخفاء في طريق الاستدلال .

ولذلك اختلف الفقهاء في كون الخطاب موجها في هذه الحال ، ومع
هذا الجهل . فقال بعضهم أن الخطاب يسقط ، ولا عقاب ولو بطريق التعزير ،
لأن العلم لم يكن بطريق الاستفاضة والاشتباه . إذ كيف يستفيض ويشتهر
حكم إسلامي في دار الإسلام . وقال آخرون أن الخطاب قائم ، ولكن السقوط
في عقوبة الحدود ، ليس لسقوط الخطاب ، بل لقيام العذر . ولا أثر لهذا
الخلاف بالنسبة لثبوت الشبهة ، إنما الأثر بالنسبة للواجبات القابلة للقضاء
أو لاستثناء أداتها ، كالصوم إذا لم يؤده وكان في غير الإسلام ، والصلاة
والزكاة ، فيجب عليه قضاء ما فاته من صيام أو زكاة ، وأداؤه مالم يؤده
من زكوات وكفارات ، فالذين قالوا أن الخطاب غير ثابت وهو في دار العلم
لم يوجبوا شيئا من ذلك ، والذين قالوا أن الخطاب ثابت ولو كان في دار
غير دار الإسلام أوجبوا القيام بهذه الواجبات إذ جاء إلى دار الإسلام ،
أو علم وهو لا يزال بعيدا عنها ، وعلى أى حال لا يجب عقاب بالنسبة
للجهل في الحدود ، أما حقوق العباد فلا عذر فيها .

١٥٣ - هذا وشبهات الجهل ليست في درجة واحدة ، بل إنها مراتب
كما أشرنا من قبل في مطوى الكلام :

(١) ذلك أن من الشبهات ما يكون عذر الجهل قويا ثابتا ، إذ لا سبيل
إلى العلم ، ولا إلى مظنة العلم ، وهذا مثل الذى يكون بينه وبين من
عقد عليها سبب من أسباب التحريم ، وهو لا يعلمه ، وما كان
يمكنه أن يعلمه ، ثم بعد الدخول بها يعلم لك السبب ، فإن هذا
يحدث شبهة قوية ، ولذلك لا يوصف الفعل بأنه زنى . ولا يحب
الحد ولا يعزر ، فلا عقاب لأن الجهل جهل بأمر لم يشتهر ، ويعرف
ممن الناس ، فهو كالجعل في غير دار الإسلام بالنسبة لأصل التحريم
وإذا كان الفعل لا يوصف بأنه زنى . فإن النسب يثبت .

وقريب من هذا من تزف إليه غير زوجته ، فيدخل بها ، ثم تتبين
له الحقيقة ، فإن أسباب العلم عنده غير متوافرة ، ويروى في ذلك

خفيفة رضى الله عنه جاء اليه اخوان زفت الى كل واحد منهما
خيه ، فحكم بأنه لازنى من أحدهما ، وحل الإشكال بأن
واحد يطلق من عقد عليها . ويعقد من جديد على التي
.

هو أيضا حكم الجهل بالدليل الصحيح حيث تتنازع الأدلة
صح ومرجوح .

وع من الجهل قوى ، وهناك جهل ضعيف ، وهو الجهل فى
العلم ، كمن يدعى فى دار الإسلام انه يجهل المحرمات عليه .
شبهة هنا تكون شبهة ضعيفة ، مثل من يدعى ان يجهل
بم بالرضاعة ، ويعقد على امرأة بينه وبينها علاقة رضاعية
، فان هذا جهل فى مظنة المعرفة ، اذ هو يقيم بين المسلمين ،
مع القرآن ، ويعرف الأحكام ، أو يطلب معرفتها . فكان الجهل
لشبهة ليست فى قوة الشبهة الأولى .

الفقهاء أن هذه شبهة اشتباه ، وقالوا ان العذر فيها ليس
را الجلد .

هذا النوع من الجهل وسابقه أن الشبهة التى تحدث من النوع
صف الزنى ، ولذلك لا يكون عقاب ، ولو كان عقابا تعزيريا ،
كم بالجهل ، والعذر فى الجهل ثابت ، اما النوع الثانى فانه
ولا يمحو وصف الزنى ، ويجب ان تكون له عقوبة ، وهى
اذا كان الجهل عذرا فكفاه أنه سقط الحد ، ولكن لا عذر فى هذا
العلم ثابتا قائما ، فيعذر لتقصيره فى طلب العلم ، وهو على
ن يتيمم والماء منه قريب .

من الفقهاء كثيرين لم يصدقوه فى ادعاء الجهل ، وبالتالي لا يكون

الشبهة فى الإثبات

١٥٥ - السبهران السابقان كانتان متعلقان بالجريمة وصاحبها من
حيث انه ركن من أركانها أو كان المرتكب معذورا للجهل بالدليل أو الجهل
بالحكم فى موضع يظن فيه الجهل أو فى حال يكون الجاهل فيها غير مؤاخذ
لجهله ، اذ لم تستفص أحكام الإسلام فى موضع اقامته .

اما الشبهة التى نتكلم فيها ، فهى لا تتعلق بركر الجريمة ، ولا يعذر فى
المرتكب ، ولكن فى طرق اثباتها بين يدى القضاء ، فكما أنه لا بد ان يحقق
كل معانى الجريمة . واجرائها والقصد الجنائى عند ارتكابها لا بد أيضا ان
يثبت ذلك بين يدى القضاء بأدلة قاطعة لدى القاضى بقدر ما يتحقق به القطع
الممكن عند انسان من الناس يقضى بينهم .

وان هذا يقتضى أن تكون الأدلة القاطعة فى الإثبات الممكن مانحه مستمرة
على معنى القطع من وقت التقدم بها الى وقت الحكم ، بل ان الأكثرين من
الفقهاء على أنه من الضرورى أن يستمر معنى القطعية لم يخالطه شبهة الى وقت
التنفيذ ، فلا بد فى الإثبات من بقاء القطعية فيه مستمرة فى أمور ثلاثة فى
أدائه ، فتكون الفاظه قاطعة فى الدلالة على المعنى ، وأن تكون فور ارتكاب
الجريمة ، أو لم يتراخ بين التحمل والأداء زمن طويل ، وأن يستمر الذين أدوا
الشهادة أو أقروا على أقوالهم الى أن يكون التنفيذ .

١٥٥ - ولنبدأ بالجزء الأول وهو القطع فى الدليل المقدم للإثبات :

لقد قرر فقهاء الأمصار الأئمة الأربعة وغيرهم أنه يجب أن تكون عبارات
الشاهد التى يتقدم لإثبات جريمة من جرائم الحدود صريحة فى الدلالة على
الجريمة ، حتى ان بعضهم قال انه لو قالوا فى الشهادة فى الزنى أنهم راوه
يطؤها ، ولم يقولوا يزنى بها اعتبروا ذلك شبهة فى دلالة هذه الشهادة على
ارتكاب جريمه الزنى ، اذ أن الوطء وحده لا يثبت به الزنى ، فلا بد أن يكون
الوطء ، أو الجماع حراما ، وكذلك الأمر فى السرقة ، وفى الشرب ، وفى القذف .

بل لقد قرروا أنه لا بد أن يصف الفعل ، فيقول فى الزنى فعلا ، انه رآه

في عضوها ، ولنترك الكلمة لصاحب المعنى فهو يقول في شروط الشهادة :

الزنى ، فيقولوا رأينا ذكره في فرجها كالمرود في المكحلة وهذا قول معاوية بن أبي سفيان . والزهرى ، والشافعى . منذر . وأصحاب الرأى لما روى من قصه ما عر أنه صلى الله عليه وسلم بالزنى قال له . أنكحتها ؟ فقال نعم . (حتى غاب ذلك منك في ذلك منها كما يغيب المرود رشا في البئر) .

عمر بن الخطاب الشهود الثلاثة الذين شهدوا بالزنى على ما شهد زبادة بن أبيه وقد كان الرابع . ولم يصرح بما

خل في العبارة ، فان هذا يكون شبهة لا تثبت معها الحد .

ة الإقرار في هذا كما أشار النقل الذى نقلناه عن المعنى .

لفقهاء انه لكي تكون الأدلة ماطعة في الإثبات لابد أن يذكر جريمة ووقتها ، فان اختلفوا في ذلك سقطت الشهادة ، وسقطت كانت الشهادة على الزنى ، فانه يقام عليهم حد القذف . وبهذا قال مالك والشافعى ، وقال غيرهم لاحد عليهم .

ذلك الرأى ، لأنه اذا كان قد سقط الحد عن الذين اتهموه بالزنى في الإثبات ، فانه يجب أن يسقط الحد الأول في الذين قذفوه . طع في كذبهم ، اد أنه ربما تكون الوقائع تعددت ، وشهادات جاءت على وقائع متفرقة متعددة ، ولكن يظهر أن أصحابوا أن يكون الشهود نزاهة ، فانه ينطقوا بهذه كانوا يقطعون ، وبؤيدهم من يقطعون مثلهم ، كما فعل الإمامة الذين صرحوا مع أن زيادة لم يكذبهم ، بل أيدهم ، ولكنه . وان كان تعريضه يشبه التصريح ، بل لعله تصريح . وان م العبقري .

وقد أوجبوا في السرقة أن يسأل الشاهد عن الواقعة ، وبين بيانا كاملا ، الطريقة التي أخذ بها الشيء المسروق ، لاحتمال ألا يكون الأخذ خفية ، لاحتمال ألا يكون المسروق محرزا ، لاحتمال أن يكون قد انتقل به من الحرز الى الخارج ، ويسأل أيضا عن المكان ، لاحتمال أن يكون المكان مما لا يعد حرزا ، وعن الزمان لاحتمال السقوط بالتقادم ، وعن مقدار المال المسروق لكي يعرف أهو نصاب أم لم يبلغ النصاب ، ويسأل عن المسروق منه ، فعسى أن يكون بينه وبين السارق ارتباط يسقط الحد ، ولابد أن تثبت ملكية المسروق منه للشيء المسروق .

وهكذا لابد من الإثبات القاطع في كل ما يتعلق بالجريمة ، حتى لا تكون شبهة تسقط العقاب .

ولقد قالوا لتأكيد معنى اليقين أن يصدر الشاهد في الحدود كلها عند الإدلاء بالشهادة أن بقوله أشهد ، وقد قال ذلك أبو حنيفة والشافعى وأحمد وغيرهم من فقهاء الأمصار ، وخالف ذلك الإمام مالك ، ولم يشترط ذلك اللفظ ، وجهة نظر الذين اشترطوه أنه اللفظ الشرعى الذى يدل على المعاينة ، وعلى اليقين في أداء الشهادة ، وهو فوق ذلك يتضمن معنى اليقين ، فلا يقوم مقامه غيره من الألفاظ ، لأنها دونه في الدلالة على القطع واليقين ولا يجعل عن لفظ شرعى قوى في دلالة الى ما دونه في الحدود التي تسقطها الشبهات .

١٥٦ - ولضرورة القطعية في الشهادة والإقرار اشترط ألا يوجد ما يعارضهما ، فان وجد ما يعارضهما ، فان ذلك يكون مسقطا للشهادة وللإقرار ، ولذلك قالوا اذا شهد أربعة بالزنى وشهد ثقات من النساء بأنها عذراء لا يلتفت الى شهادة الإثبات ، وقد قال في ذلك ابن قدامة :

(واذا شهد أربعة على امرأة بالزنى ، فشهد ثقات من النساء أنها عذراء ، فلا حد عليها ، ولا على الشهود ، وبهذا قال الشعبي ، والثورى ، والشافعى ، وأبو ثور ، وقال مالك عليها الحد ، لأن شهادة النساء لا تدخل في الحدود ، فلا تسقط بشهادتهن ، ولنا أن البكارة تثبت بشهادة النساء ، ووجودها يمنع من الزنى ظاهرا ، لأن الزنى لا يحصل بدون الإيلاج في الفرج ، ولا يتصور

... وإذا انتفى الزنى لم يجب الحد ، كما لو قامت البينة
نى محبوب وانما لم يجب الحد على الشهود لكمال عددهم
أنه يحتمل أن يكون وطنها ، ثم عادت إليها عذرتها ،
في درء الحد عنهم ، فإن الحد لا يجب بالشبهات ، ويجب
برأة واحدة ، لأن شهادتها مقبولة فيما لا يطلع عليه
هدت بأنها رتقاء ، أو ثبت أن الرجل محبوب ، فينبغي أن
يؤد ، لأنه تيقن كذبهن في شهادتهن بأمر لا يعلمه كثير من
الحد .

هذا الكلام أن ثمة شبهات درئت بها حدود ، فمنعت إقامة
شهادة امرأة بأن المتهمة بالزنى لا تزال بكرا ، ولو كان
صدق الشهود ، بأن عادت البكارة بعد زوالها ، وإن كان

الحد على الشهود ، لاحتمال صدق الشهود ، ولو بهذا
ولو ثبت الكذب من غير احتمال بأن ثبت أنها رتقاء لا يمكن
، أو ثبت أنه محبوب ، فإن كذبهم في هذه الحال يكون
لا يكون المانع من إقامة الحد في هذه الحال الشبهة الدارئة
أنع هو بطلان الدليل على الزنى بطلانا قاطعا .

بعض الفقهاء أنه إذا شهد أربعة على رجل أو امرأة بالزنى ،
ون عليهم بأنهم هم الزناة ، فقد قالوا أن الحد لا يقام على
هود ، لأن الشبهة قد تحققت بالنسبة لنوعى الاتهام ، وقد
أنه لا يجب الحد على المتهم الأول ، ولا على الشهود الآخرين ،
ن ، فهل يجب حد القذف أم لا ، فقد قال أبو سيف من أصحاب
الحد .

نراه ألا ينسقط الحد عن كلا الفريقين من الشهود ، لعدم الشبهة
الأولين .

١٥٧ - ونرى من هذا الدى سقناه من فروع أن الإنسان يجب أن يكون
في ابتدائه لا شك فيه ، ولا شبهة في إقامة الدليل على وقوع الجريمة . سواء
أكانت الشبهة من ذات الإقرار أو الشهادة ، أم كان من أمر خارجي كاثبات
البكارة عند ادعاء الزنى ، والشهادة عليه .

ولنتقل بعد ذلك الى الجزء الثاني من الكلام في شبهات الإثبات ،
فنقول أنه يجب أن يستمر قائما ، لم يزل عنه وصف الإثبات القطعى ، حتى
يوجد الحكم وينفذ . فإن انقطع وصف القطعية في أى دور قبل التنفيذ ، فإن
الحد لا يجب ، فيسقط الحد إذا رجع الشهود في الشهادة ولو كان ذلك بعد
الحكم ما دام الحد لم ينفذ ، وكذلك إذا كان طريق الثبوت الإقرار ، ورجع المقر
عن إقراره قبل إقامة الحد ، فإذا شهد شهود بالزنى ، ثم رجعوا عن شهادتهم
قبل التنفيذ ، فإن حد الزنى لا يقام ، ويجدون هم حد القذف ، أن لم تكن شبهة
تمنعه هو الآخر ، وإذا رجع المقر عن إقراره بالسرقة أو الزنى ، ولم يكن ثمة
اثبات سوى الإقرار ، فإن الحد لا يقام لمقام الشبهة في الإثبات ، بل بالآخرى
للسقوط الدليل على الإثبات .

١٥٨ - وهناك أمر يتعلق بالإقرار عند أدائه ، أوجب أن يتكرر ، أم
لا حاجة الى تكراره ، بل يكفي بالإقرار مرة واحدة . والإصرار عليه بعد ذلك ،
فقد قرر الحنفية في هذا المقام أنه لا بد من تكرار الإقرار بمقدار عدد الشهود ،
فإذا كانت جريمة الحد لا تثبت الا بشهادة أربعة ، فلا بد أن يتكرر الإقرار أربع
مرات ، وإن كانت الشهادة تنتم باثنين ، فإن الإقرار يكون مرتين ، وروى عن
الإمام أبى يوسف أنه يشترط أن يتكرر الإقرار قولين مختلفين ، والأصل في ذلك
ما روى من أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يكتف ممن أقر بالزنى بإقراره مرة
واحدة . بل راجعه حتى أقر أربع مرات ، وإن تكرار الإقرار من المقر له معنى ،
أذ أنه يدل على الإصرار على إقراره ، وعدم احتمال رجوعه في المستقبل ، وهذا
المعنى المعقول هو الذى نتلمسه من التماس النبى صلى الله عليه وسلم تكرار
الإقرار . وإن التقدير بأربع كان في جريمة الزنى ، فكان لا بد أن يكون مناسبا
لشهادة ، إذ أنها بأربعة ، وعلى ذلك يكون التقدير للإقرار باثنين في كل حد
تكون الشهادة باثنين فقط .

أساننى فى البدائع (ان كل اقرار يسقط بالرجوع و شرط الحكم عليه لابد فيه من التكرار ، ليمكن التثبت من أنه لا يرجع)

حنيفة ومعه بعض الفقهاء : لا يشترط التكرار فى غير الزنى ولا نص فى غيره ، وليس ثمة ما يسعوى العدد ، والتقديرات قياسية ، وقد قال كمال الدين بن الهمام فى توضيح الرايين

داود : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى بلص قد وجد معه متاع . فقال صلى الله عليه وسلم (ما اخالك سرقتك : ما رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين) وأسند الطحاوى الى انه ان رجلا اقر عنده بالسرقة مرتين ، فقال قد شهدت على نفسك فقام عليه الحد ، وأما المعنى فالحاق الإقرار بها بالشهادتين عليها بر الحاق الإقرار فى حد الزنى فى العدد بالشهادة . واستدل النبى صلى الله عليه وسلم جى ، برجل قالوا انه سرق . فقال فقال : بلى يا رسول الله ، فأقام عليه الحد ، والمعنى فيه الحاقه كذلك الحاقه بالقذف .

هذا ان الخلاف فى تكرار الإقرار يتلخص فى ثلاثة أمور :

الإجماع على ضرورة التكرار لأجل الحكم بحد الزنى ، وأن أربعاً ، وذلك لمقام النص .

الاتفاق فى المذهب على أنه لا حاجة الى التكرار فى حد القذف .

ولأن ذات الإقرار من غير بينة قذف ، فلا حاجة الى

الاختلاف فى شأن السرقة ومثلها الشر ، فمن الفقهاء من قال رار قياساً على حد الزنى ، ولو ورد النص بذلك ، وللاحتياط خشية

تمكينه من الرجوع ان كان متردداً فى الإقرار .

حنيفة وطائفة من الفقهاء يرون أنه لا حاجة الى التكرار ، لأن التكرار

فى خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره . وذلك لأن الإقرار اخبار

عن النفس ولا مكان للتهمة ، والشبهة فى الإخبار عن حال النفس أو فعل فعله يؤخذ به ما دام بالغا عاقلاً مسئولاً عما يقول ويفعل ، وليس لأحد عليه من سبيل ، وقد خلا عن كل مظنة للتعزير أو الإكراه ، فيكون الإقرار بذاته حقيقة معلنة كاشفة عما وقع .

وكون الإصرار على الإقرار شرطاً لا يبرر التعدد . لأنه لا دليل على نوع الرجوع . فان كان الرجوع بالفعل أبطلنا الإقرار ، ولا ينصح فرض الرجوع وترتيب أحكام على هذا الفرض قبل أن يكون الرجوع بالفعل .

تأخير الإثبات شبهة :

١٥٩ - قرر فقهاء الحنفية وبعض فقهاء العراق أن تأخير الإثبات شبهة ولذلك يسقط بعض الحدود بتأخير الإثبات مدة معلومة ، وقالوا ان الشهادة لا تسمح اذا حدث فيها تقادم ، بأن مضت مدة معلومة كان يمكن للمدعى حسمه أو للشاهد حسمه ان يتقدم منها للقضاء ، ولم يتقدم ، وقد اختلف الفقهاء فى هذا الأمر اختلافاً كبيراً .

ولقد لخص أقوالهم كمال الدين بن الهمام فى أربعة :

الأول رد الشهادة بمضى مدة معلومة كان يمكن أن يقوم بها فيها ولم يتم فى كل الحدود ، ويقبل الإقرار فى غير حد الشرب ، وهذا رأى محمد ابن الحسن ، فهو يقوم على رد الشهادة ، وقبول الإقرار فيما عدا الشرب .

الثانى : ردّها وقبول الإقرار فى جميعها حتى فى الشرب ، وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف ، لأن الإقرار لا شبهة فيه ، وتأخيره لا ينقص من قيمته فى الإثبات به قوة لأنه يكون بعد تردد ثم اقدام .

القول الثالث : أن التأخير فى الشهادة والإقرار لا يمنع قبولها اذا لا شبهة فى ذلك ، لأن تأخير قول الحق لا يدل على بطلانه ، وهذا قول جمود الفقهاء ، ومنهم مالك والشافعى وأحمد رضى الله تعالى عنهم أجمعين :

والقول الرابع : أن التأخير فى الإقرار والشهادة يكون شبهة فى الإثبات فى كل الأحوال فى جرائم السرقة والزنى والشرب . (م ١٥ - العقوبة)

لخاص مجمع عليه وهو عدم تأثير التأخير لمقام حق العبد .
 ان قول مالك واحمد والشافعي هو ان التأخير في الشهادة أو
 شبهة ، ويجب الحكم بمقتضى الدليل ، ولو تأخر تقديمه .
 ولن نقوم على أمرين :

الشهادة والإقرار على ما يوجب الحق ، كالشهادة والإقرار
 ، سواء كانت أموالا ، أم كانت دماء ، والتأخير لا يسقط
 حقوق ، فذلك لا يسقطه هنا .

ان الأساس في قبول الشهادة والإقرار هو الصدق ، وهذا
 ما دام الشهود عدولا والقر مسخولا مكلفا ، ولا يصح ان
 س التهمة في التأخير ، فان رد شهادة العدل ، أو المقر
 كون مبنيا على أمور يقينية تقدر في العدالة ، ولا تبني على

ان حجة هذا الرأي تقوم على أساس صدق القول والاتجاه
 رة من غير التفات الى البواعث ، فهو لم يلتفت الى الباعث
 التقدم للشهادة ، ثم اتجه الى حماية المجتمع بدل ان يتجه الى
 ين ، فلم يفرض ما لم يقد دليل على ثبوته ، ففرض السكوت
 جب ان يقوم عليه دليل لثبوت الشهادة .

هذا نظر الذين قرروا عدم سقوط الإثبات بسبب الشبهة
 الآخر الذي قرر اسقاط الشهادة بسبب التأخير في أدائها ،
 في الإثبات ولم يعتبر تأخير الإقرار شبهة فدلله يقوم
 سطر يعتبر تأخير الشهادة شبهة ، ونسب يفرق بين الشهادة
 تأخير الثاني ليست شبهة في الإثبات .

طرا الاول ، وهو ان التأخير في الشهادة شبهة قائمة على أساس
 بة لله تعالى يؤدي استجابة لأمر الله تعالى ، والستر أيضا

مطلوب بأمر الله تعالى ، فهو متردد بين حسبة تؤدي رفعا للفساد واقامة
 للفضيلة ، وتنفيذ حدود الله تعالى ، وبين أن يستمر عمله بقوله صلى الله عليه
 وسلم : (من ستر على مسلم ستر الله عليه في الدنيا والآخرة) ولنع أن تشيع
 الفاحشة في الذين آمنوا لقوله تعالى : (ان الذين يحبون أن تسيغ الفاحشة
 في الذين آمنوا لهم عذاب اليم في الدنيا والآخرة)

وان عليه أن يوازن بين أكثر الواجبين نفعا ، أهو أداة الشهادة أم الستر ،
 فقد يكون المرتكب من الدين اعتادوا الشر واستمرهوه ، وعرفوا به بين الناس ،
 فحق عليهم أن ينزل بهم حد الله ، ومد كانت الأحوال مهيأة لأداء الشهادة ،
 نعليه أن يؤديها ، مؤثرا دفع الفساد ممن اشتهر بالفساد .

وقد يكون المرتكب ذا منزلة بين الناس ، ولم يشتهر بالزنية ، وقد عثر
 محقت اقالة عثرته ، وذلك فو أن اعلان فسقه فيه تسهيل لارتكاب الجريمة
 عند من تسول له نفسه ارتكابها .

ان الشاهد مخير بين هذين النظريين . وهو أمين على حق الله تعالى وحق
 المجتمع . من أقدم فلحمايه المجتمع من شرير اذيم ، وان أحجم فلإيثار اقاله
 العثرة لمن كان معروفا بالاستقامة وعثر .

والواجب ان يحار مورا ، فان تأخر مدة لم يكن له فيها عذر ، ثم أقدم
 بعد ذلك كان اقدامه مظنة اثاره العداوة أو حقد طاري . ولأن سكوته عن
 أداء الواجب الفردي في حينه قد جعله منهما ، وقد صرح بذلك الإمام عمر رضي
 الله عنه فقد قال فيما رواه الإمام محمد عنه : (أيما يهود شهدوا على حد
 لم يشهدوا عند حضرته ، فانما شهدوا على ضعف فلا شهادة لهم) وفي الجملة
 لا يخلو السكوت من مظنة ضعف أو فسق ، ومظنة الغش أو الضغن كمنه لإيجاد
 شبهة في الإثبات .

واذا كانوا متهمين على ذلك النحو فان شهادتهم لا تقبل في ذاتها فوق
 ما تشيره من شبهة القول للنبي صلى الله عليه وسلم (لا تقبل شهادة خصم
 ولا ظنين) .

ب هذا الرأي ما استدلل به جمهور الفقهاء من أن العدالة ثابت لا يلغى إلا بأمر ثابت لا بمجرد الظن . فقالوا : إن الناس نفى أى شبهة أو تهمة . والتهمة هنا أمر خفى نفسى ، فسيية ، إذا كانت تدفع أمام الأمور الثابتة ، فإنها لا يلغى . ويكتفى فى الدلالة بأمر تثبت مظنة وجودها ، وقد تأخرها الشاهد . ولا يؤدى فيها سهادته كاشفه لهذا الأمر . من ذلك يكفى فى إيجاب السبهة المسقط للحد . ولقد قال فى شرح التبيين . والحكم يدار على كونه حقا لله تعالى ، فى كل فرد من أفرادها ، إذ التهمة أمر باطن لا يوقف عليه . لأن الحد يسقط بصورة الشبهة .

ين اعتبروا تأخير الشهادة شبهة قياس الشهادة فى الحدود . الأقوال من حيث أن التأخير لا يمنع سماعها ، فقالوا : إن الموضوع غير مسلم . فإن الشاهد لو تأخر فى أداء الشهادة . أدائها اعتبر فاسقا ، لقوله تعالى (ولا يكتهموا الشهادة . أتم قلبه) وإذا كان قاسقا بهذا التأخير فإن سهادته لا تقبل . فوق العباد تسمع فيها الشهادة مع التأخير فى أدائها عند . كان ثمة موضع للقياس أيضا ، لأن حقوق العباد لا تسقط . فيها الحدود تدرا بالشبهات عملا بقول النبى صلى الله عليه . الحدود بالشبهات ما استطعتم) ولذا إذا تأخرت الشهادة فى . القاضى كان أثرها فى ثبوت أداء المال ، لا فى إقامة الحد .

وبهذا يتقرر أن حدود السرقة والزنى والشرب يسقطها تأخير الإقرار فى هذه الجرائم فإنه يثبت ويقام الحد ، ولا يضر . لأنه تنقضى فيه مظنة الضغن إذ أنه يخبر عن نفسه ولايتهم . فى أمر فعله ، خصوصا إذا كان ذلك الخبر يؤدى الى عقوبة . التهمة منتفية وإذا انتفت معها الشبهة أيضا .

الشيخين أبى حنيفة وأبى يوسف ، وقال محمد بن الحسن أن الإقرار فيه إذا كان تأخير ، وذلك لأن حد الشرب ليس موضع

اجماع من الفقهاء إلا فى صورة واحدة . وهى إذا أخذ الشارب . ورائحة الخمر تنبعث من فمه . وليس منصوصا عليه فى الكتاب ، وإنما ثبت باجماع الصحابة . وما كان إجماعهم إلا على هذه الصورة . وإذا كانت رائحة الخمر قد زالت لا يكون اجماع على إقامة الحد . لأن عبد الله بن مسعود اشترط لإقامة الحد أن يؤتى بالشارب . وأثر الخمر لا يزال قائما . ولا شك أن التأخير يذهب بكل أثر للخمر فى عقله وجسمه (١) .

٣١ - وهذا ولا يصح أن يترك الموضوع من غير أن نبين رأى الفقيه القاضى ابن أبى ليلى . وهو أن التأخير يسقط الحدود . سواء أكان طريق الإنصات الإقرار أم اللبينة . وحجته أن هذه العقوبات للانزجار والردع وترويع المحرمين . وذلك يكون أبان وموعها . وتأخيرها يذهب بمعنى الردع فيها . ولأن المجرم مظنة أن يكون قد تاب وأمراره لتطهير نفسه مظنة توبته . ومظنة التوبة ذاتها تجعل العقاب قد صادف نفسا ظهرت من الذنوب . وتابت الى الله توبة نصوحا .

وإن ذلك القول له مكانته من الفقه . فمن الفقهاء من قرر أن التوبة تمنع إقامة الحد على ما سنين أن شاء الله تعالى .

تأخير تنفيذ الحكم وأثره :

١٦٢ - إذا تأخرت إقامة الحد بعد صدور الحكم وأثبتته فقد قرر أبو حنيفة والصاحبان أن تأخير التنفيذ يمنع إقامة الحد ، وخالف فى ذلك زفر . ومالك . والشافعى . وأحمد . فقد جاء فى فتح القدير ما نصه

(ثم التقدم كما يمنع قبول الشهادة فى الابتداء بمنع الإقامة بعد القضاء خلافا لزفر ، حتى لو هرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم حد بعد ما تقدم الزمان لا يقام عليه الحد ، وقول زفر هو قول الأئمة الثلاثة) .

(١) هذه الأدلة ومناقشتها استخلصناها . من كتاب البدائع ج ٧ ص ٤٧ ، ٥١ ، وكتاب فتح القدير ج ١ ص ١١٢ ، ١٦٢ وكتاب التبيين ج ٣ ص ١٨٨ وما بعدها .

أيان في سقوط الحد في الزنى والسرقة بالتأخير في التنفيذ
أن الحد لا يسقط ، وذلك لأن الحد يتقرر ويثبت بالحكم
يؤخذ تنفيذه ، وتأخيره يعد تعطيلاً للحدود وتحجب المبادرة
بإل ، فإذا جاء حاكم له سلطة التنفيذ ، وأمر بإقامة حد
واجباً وما كان التعطيل الآثم مبرراً للتعطيل التام ، وهرب
، واذا تنصرف أذهان المرتكبين إلى إيجاد الحيل المختلفة
يسهل على الولاة الظالمين أن يسقطوا الحدود بحكم فقهي

الرأى الذى لا يعتبر تأخير التنفيذ مسوغاً لسقوط الحد .
لفقه الحنفى في إسقاطهم للحد بالتأخير بعد الحكم - أن
ة وتنفيذ لضمونها ، ولكن لا يتولى الشهود التنفيذ ، بل
نائبه ، وهو نائب عن المجتمع في تنفيذ العقوبة ، والشهود
مع أيضاً في أدائها حسبة ، فهنا إنايتان : إناية الحاكم
الشهود في الأداء ، وكلتا الإنايتان عن المجتمع ، وإحداهما
فإنابة ولي الأمر عن المجتمع في التنفيذ متممة لإنابة الشهود
أداء ، الارتباط بينهما على هذا وثيق لا انفصام له .

الشهادة والتنفيذ ذلك الارتباط الوثيق فإنه لا يثبت لأحدهما
إذا كان التأخير يمنع سماع الشهادة التى هي دعامة الحكم ،
يؤثر فيه كما يؤثر في الشهادة .

تمام الصلة بين الشهادة والحكم ، وأنها مستمرة إلى أن يتم
خرج الشهود عن الصلاحية لأداء الشهادة قبل أن يقام الحد ،
مة اعترت الإثبات ، فإذا تبين فسقهم قبل إقامة الحد لا يقام ،
ما يجعل شهادتهم في المستقبل غير مقبولة يقام الحد ، فلو عمى
مار لا يقام الحد ، ولو ارتد أحدهم بعد إيمان لا يقام الحد ، فدل
ط الوثيق بين الشهادة وإقامة الحد ، وأنه مستمر لا ينقطع ، وإذا
أداء الشهادة يمنع سماعها ، ويمنع الحكم بمقتضاها ، فإن

تأخير تنفيذ الحكم الذى هو ثمرة لها يمنع إقامة الحد ، مع منع تأخير الشهادة
سماع الحكم .

وفرى أن هذا الدليل لا يقوم على شبهة في الإثبات ، بل يقوم على
الارتباط بين الحكم والشهادة التى يكون تأخير أدائها شبهة ، ولكن هذا
الدليل لا ينتج . لأن التأخير في التنفيذ لا ينتج شبهة كما أنتجها تأخير
الشهادة . فالحكم ثابت وتنفيذ الحكم واجب ، وقد انتقد ذلك الدليل من فقهاء
المذهب الحنفى كمال الدين بن الهمام فقال :

التقادم انما يبطل في ابتداء الأداء ، للثبوت ، وقد وجدت الشهادة بلا تقادم
ووقعت صحيحة موجبه ، فاتفق تقادم المسبب بلا توان منهما لا يبطل الأمر
الواقع صحيحاً) .

وتفسير ذلك الكلام أن التأخير منع سماع الدعوى للشبهة التى يوجدتها
تأخير الشهود ، وبإدائهم في الميعاد قد زال موجب المنع من إقامة الحد ،
ولا تأخير بعد الإثبات ، فزال عنه المنع وهى التهمة . وإذا زال السبب
لا يثبت السبب .

والاعتراض وارد كما أشرنا من قبل ، ولعل الأولى أن نقول أن التأخير
عن التنفيذ يكون مظنة توبة المرتكب والحكم في ذاته زجر ، والناس ينزجرون
بصدوره ، وما يريد الله تعالى عذاب عبيده ، ولكن نريد إصلاح قلوبهم وتنظيف
جمعهم . ولعلمهم قاسوا حال التأخير في التنفيذ حتى هرب ولم يعد إلا بعد
زمن بحال رجوع المقر في إقراره بعد الحكم وقبل التنفيذ .

التأخير الذى يكون شبهة :

١٦٣ - لم يبين أبو حنيفة في رواية عنه مقدار التأخير الذى يكون
شبهة ، بل ترك تمييزه للحاكم يقدره بالقدر الذى يراه نافياً لعدم التأخير ،
ولقد قال أبو يوسف عن شيخه في هذا : جهداً بابى حنيفة أن يقدر لنا ،
فلم يقبل ، وفوضه إلى رأى الماضى في كل عصر فما يراه بعد مجانبية الهوى
تأخيراً يوجد شبهة ، فهو تقادم ، وما لا يراه كذلك لا يكون شبهة .

وجهته . مان أحوال الناس وسهود والعرف تختلف
على نظر كل واقعة فيها تأخير والوقائع تختلف ،
فكان التقدير متعذرا ، فترك الأمر للقاضي .

أبى حنيفة وهي الراجحة عنه . ويلاحظ أن أبا حنيفة لم
وذلك لا يمنع ولي الأمر أن يمدرها نظاما . مالفقه لا يفسد
بها نص ، ولا نص في الموضوع ، أما الأمور التي تختلف
لأعراف فلولي الأمر أن يعين المدة فيها ملاحظا العرف

أول ومده . وهناك قول ثان وهو أن المدة التي يتأخر فيها
حدث شبهة هي ستة أشهر . وقد جاء ذلك التقدير في فتح
الهمام ، فقد قال :

فتدبر ، وأشار محمد في الحامع إلى أنه ستة أشهر ، حيث
حين . وقد جعلوه عند البينة ستة أشهر على ما تقدم

هذا الكلام أن التقدير بسنة شهر لم يؤخذ من المذهب
حسن الشيباني بالنص ، ولكن أخذ بالاستنباط لأنه كلمة
معناها ستة أشهر فمن حلف لا يدخل بيتا حينا لا حدث
أشهر من يمينه ، إلا أن تكون له نية أو قرينة حال

نفسه هذا القول إلى محمد أم لم تصح . فمن المؤكد أن
ب ، وقد أشار إليه الطحاوي في مختصره وصرح الزيلعي أنه

أن المدة التي يعتبر التأخير فيها شبهة هي شهر ، فما دونه
ول هو قول أبي يوسف ، ورواية عن أبي حنيفة ومحمد ،
هو فرق ما بين التعجيل والتأخير ، ولذا لو حلف أن يؤدوا

الدين عاجلا ، وجب أن يؤديه في شهر ، وقد صرحنا رواية بنسبة هذا القول
لأبي حنيفة ، فقد جاء في فتح القدير أيضا منسوباً لأبي حنيفة قال : (لو سأل
القاضي السهود متى زنى فقالوا منذ مثل من شهر أقيم الحد . وإن قالوا شهرا
دري ، عنه الحد ، قال أبو العباس النافعي ، فقدره على هذه الرواية بشهر ،
وهو قول أبي يوسف ومحمد .

١٦٤ - وإن هذا التقادم الذي اختلف العلماء فيه ذلك الاختلاف ،
واعتبروا وجوده شبهة هو من حدى اسرقة والرني ، أما حد الشرب فقد اختلف
في شأنه أئمة المذهب الحنفي من ناحية أخرى ، فقد قال محمد أن التقادم فيه
هو شهر كالحدس الآخرين ، لأن سبب السقوط هو الشبهة في أن تكون الشهادة
مظنة الضغن بعد السكوت طول هذه المدة ، فيكون التأخير بالنسبة لهذه الحدود
الثلاثة واحدا ، إذ اتحد الباعث ، وحيث اتحد الباعث ، وجب أن يتحد التقدير .

وقال الشيخان أبو حنيفة وأبو يوسف أن التقادم في حد الشرب يثبت
بذهاب الرائحة ، وذلك لأن هذا الحد لم ينص عليه في الكتاب ، ولم تجيء
سنة صريحه بتقديره ، إنما ثبت بالإجماع ، وموضوع الإجماع كان في أخذه ،
ورائحة الخمر تنبعث من فمه ، فإن لم يكن في هذه الحال لا يثبت الحد ، لا أنه
ثبت ويسقط بالشبهة .

ومؤدى هذا أن الحد لا يوجد ما يوجب ، لأن موجب أن يساق إلى مجلس
القضاء والرائحة منبعثة من فمه ، وبذلك لا يفتأ تعجيل أو تأجيل بالنسبة
لحد الشرب .

ومنطق هذا الكلام أن الإمام محمدا لا يشترط أن يساق ورائحة الخمر
تنبعث منه ، بل أنه يحرق فيه ما يجري في غيره من أحكام عامة ، وليس له
شرط خاص لإقامه الحد .

الاعتذار في التأخير :

١٦٥ - إن التأخير الذي يحدث شبهة الإثبات يشترط أن يكون بغير
عذر ، لأن العذر يزيل مظنة الضغن ، إذ أنه يكون مبرر ، وما دام قد ثبت
المبرر ، فإن الشبهة لا تثبت ، فلا يوجد ما يسقط الحد ، فإذا كان التأخير

ماهدين ، او سفر طارىء طويل او نحو ذلك ، او كانت
ثأنية عن المقر الذى يكون فيه القضاء ، ولم يستطع
الا بعد امد ، فلا تحتسب مدة السفر طالعت او قصرت عن

يكون لارتكب الجريمة سطوة منعت الشهود من اداء
قصرت ، فان هذا يعد عذرا يقدره القضاء ، فاذا كان
ما ذا سطوة ، وخاف الناس ان يشهدوا عليه لأنهم
كان لصا له قوة فى مكان بعيد عن الأمن ، فان القضاء
اذ ان الباعث على الشبهة هو التأخير الذى يجعل الشاهد
ذاته ، وذلك لا يتحقق فى مثل هذه الحال ، اذ مع قيام
فى التأخير ، ويبقى أصل الإثبات قائما .

فان من نصوص الكتب ان الأعداء ليس لها تحديد ثابت ،
تقدير القاضى ، وحدها التقريبي أن يثبت لدى القاضى
برر ، وتقدير ذلك المبرر فى كل واقعة له .

نذف :

والتأخير فى حد القذف لا أثر له ، لأن فيه حقا للعبد
، وقال الشافعى انه حق خالص للعبد ، وان التأخير فى
نقط الدعوى ، وقد لاحظ الشارع ذلك فى حد السرقة فانه
شبهة ، ومنها شبهة التأخير ، لا يسقط المال ، بل انه
وتقبل شهادة الشهود المتأخرة بالنسبة للمال ، وفى حد
حق العبد عن حق الله تعالى ، ولذا سمعت الشهادة والإقرار مع
العبد سلامة عرضه ، ونفى التهمة عن نفسه ، وذلك لا يكون
قرره الشارع الحكيم .

يكون عادة لتأخير الدعوى ، اذ لا بد فيه من الدعوى ، فلا يكون
الإثبات سليما ، فقيام الحد واجب ، اذ انتفت كل الشبهات .

واذا أقيمت الدعوى ، وتأخر الشهود بعد أن استدعاهم القضاء ، وكان
ذلك بغير عذر مقبول ، فانهم يفسقون بذلك ، وتكون مظنة الاتهام بالضغن ،
ولا يكون الشهود بعد التأخير عن مجلس القضاء صالحين لأداء الشهادة .

وهنا يجىء سؤال اذا كان التأخير فى الشهادة بالنسبة للحد والسرقة
بسبب تأخر المسروق منه فى اقامة الدعوى ، وبمجرد أن دعوا الى الشهادة
أدوها من غير تلكؤ ، فهل يعد تأخرهم شبهة مسقطه للحد ؟ الظاهر أن السرقة
فى هذا الجزء كالقذف ، اذ أن مظنة الاتهام غير قائمة ، اذ كيف يؤدون الشهادة
من غير دعوى ، والحق لا يثبت الا بالدعوى ، اللهم الا أن يقال ان تأخير
اقامة الدعوى فى السرقة هو فى ذاته شبهة الا بعذر .

كما أن التأخير فى الإثبات لا يمنع اقامة الحد ، لحق العباد فيه .
فكذلك التأخير فى تنفيذ العقوبة ، وذلك لحق العباد كما قررنا ، وليس حق
العبد فى القذف كحق العبد فى السرقة ، لأن حق العبد يتعلق بالمال ، ويمكن
اعادته اليه فى أى وقت ، أما حق العبد فى القذف ، فهو يتصل بسلامة عرضه ،
فيمكن الجمع بين اسقاط الحد فى السرقة مع استيفاء العبد حقه بخلاف حد
القذف ، فانه لا يمكن استيفاء حق العبد من غير العقوبة المقررة ، اذ لا يمكن
الفصل بين الحقين كالسرقة ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

الشبهة بسبب التطبيق للنصوص

١٦٦ - ذكرنا عند الكلام عن النصوص وتفسيرها ، كيف ضيق
التطبيق ، حتى اننا رأينا وقائع ينطبق عليها وصف الجريمة ، ومع ذلك
لم يرق الحد لشبهة الشمول ، فوجدنا أن السارق اذا كان ضعيفا لا يقيم عليه
الحد ، ووجدنا أنه اذا لم يصرح الشهود أو المقر فى جريمة الزنى بالعبارات
الدالة عليه من غير أى احتمال ، فان الحد لا يقيم مع وضوح أن الجريمة واقعة ،
والأدلة عليه قائمة ، وان هذه بلا ريب شبهات تتعلق بتطبيق النصوص ،
وقد رأينا القياس لا يثبت حدا ، ولو كان القياس واضح العلة والدليل .
وكل هذا لأن الشبهات تمنع ، ونرى أن التطبيق يضيق فى مسائل كثيرة لدرء

من . ومن ذلك ما يأتي
إذا لم تكن العبارة من المقر أو الشاهد مفيدة أنه يصح
لها كما يوضع الميل في المكحلة لا يقام الحد . لحدوث
انطباق النص على الواقعة .
لحد القذف قرر أبو حنيفة والشافعي ، وكثيرون من
الحنابلة لا يقام الحد بالتعريض ، ولو كان التعريض واضحا
الرمي بالزنى بأدنى تامل . بل بغير تامل ، وذلك لكيلا
مع وجود شبهة دائمة ولو كانت ضعيفة .

لللعان قرروا أنه لا لعان بالنسبة لمن يرمى زوجته إذا
مسلمة أو كانت قد وقعت منها جريمة الزنى وأقيم عليها
أن موجب اللعان ثابت بالنص . وبذلك قال بعض الفقهاء .
لحد السرقة نجد التطبيق يتضح كثيرا بالشبهات
ما يأتي .

من منهم لم يطبقوا حد السرقة على من أخذ من بيت المال
شبهة الحق .

الفقهاء من لم يطبق حد السرقة على من يأخذ مالا من الغنيمة
الملك كما نقلنا .

ومن من الفقهاء على أن السرقة من ذى الرحم الحرم لا يقام
حد ، لشبهة الحق .

والجمهور من الفقهاء أن الحد لا يقام في سرقة أحد الزوجين
آخر . لأن الحرز ليس ثابتا .

كأن الحنابلة قرروا أنه لا يطبق حد السرقة إذا كانت سرقة
في مجاعة ، وأخذوا ذلك من عمل سيدنا عمر رضي الله عنه
سرق غلمان خاطب بن أبي بلتعة ناقة وجزروها وشووها ،
ذلك عام الرمادة ، وكان عام مجاعة .

وقد فهم بعض الذين لا يتحرون الدقة في فهم الحقائق الإسلامية أن
عمر بن الخطاب أسقط الحد اجتهدا منه ، وذلك كلام باطل ، بل إن عمر الذي
قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم (إن الله كتب الحق على لسان عمر وقلبه)
أدرك ببصيرته النيرة أن النص لا ينطبق على مثل هذه الحال ، فهو لم يهمل
النص ، ولكن أعمله بأدق معناه ، لأن الذين يسرقون الطعام في مجاعة
لا يكونون الا مضطرين ، والضرورات تبيح المحظورات ، ولا يحد من ارتكب
الجريمة اضطارا ، بل لا بد من الاختيار ، ولا اختيار لجائع عند رؤية الطعام .

وأول قلنا أن عمر حارب النص في عدم إقامة الحد للضرورة أو لشبهه
الضرورة في عام المجاعة ، فماذا نقول في رأى الفقهاء الذين قالوا إن الحد
لا يقام على الصبي إذا سرق ممن ضافه ، أو لم يقيموا على من سرق من دار
وضبط قبل أن يخرج منها ، أو منعوا إقامة الحد على الذين يسرقون أكفان
الموتى من مقابرهم ، انقول : انهم أسقطوا الحدود . وهكذا أهملوا النصوص .
إن الحق أن نقول انهم ما أسقطوا نصا . ولا أهملوا حدا . ولكن نقول انهم
أهملوا النصوص كإهماله . فأخذوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم (أدروا
الحدود بالشبهات ما استطعتم) ، وهل كان النبي صلى الله عليه وسلم يحارب
النص عندما كان يفتح الباب إن أقر بالزنى . ليخرج من أقراره .

إنها عقوبات غليظة كما مررنا من قبل ، والعقوبات الغليظة .
وافزع المجرمين ، فيكون تطبيقها في أصيق دائرة ، وتكون شرعيتها وحدها
كافية لإفزع المجرمين وترويعهم .

والزنى والسرقة جريمتان تقعان في خفية ، والإرهاب في هذه الجرائم
واجب لكي يمتنع الناس عنها ، ويبتعدوا عن مواطنها لتصورهم غلظ العقوبة ،
وهذا التصور يكفي لابعاد الكثيرين .

مراتب الشبهات

١٦٧ - وإن الشبهات ليست مرتبة واحدة في القوة ، فمنها شبهات
قوية ، ومنها شبهات ضعيفة . ويصح لهذا أن نقسمها من حيث آثارها إلى
قسمين : شبهات قوية تمحو وصف الجريمة ، ويترتب على محو وصف

بـ حتماً ، وشبهات ضعيفة لا تمحو وصف الجريمة ،
لحد .

التي تتعلق بالدليل كلها شبهات قوية لأن أساسها أن
الأنظار غير ثابت ، وكذلك التي تتعلق بالملك ، فمن أخذ
شبهة قوية ، بحيث يمحو وصف السرقة ، ومن دخل بجارية
في لشبهة الملك ، ومن دخل في نكاح اختلف في فساده تعد
من حكم بالصحة ، وهكذا نستطيع أن نقول ان شبهة
شبهتان قويتان تمحوان وصف الزنى . وأما شبهة الحق
لحق يكون مقدار الشبهة ، فمن أخذ حقه في الغنيمة قبل
مقتة قوية تمحو وصف السرقة ، ولكن يكون هناك فعل
لأن في ذلك شبهة غلول والغلول ممنوع ، ولأن النظام يقتضى
أو من ينيبه توزيع الحقوق واعطاء كل ذى حق حقه .

قوى غير قوى كحق ذى الرحم المحرم في مال محرمة ، فإنه
وفي هذه الحال لا تكون الشبهة قوية ، بل تكون شبهة
وصف السرقة .

التي يكون منشؤها الجهل ، فإنها تختلف باختلاف مظنة
فنت هناك مظنة جهل قوية كأن يكون ارتكب للحرام في
قد أسلم فيها ، فان مظنة الجهل قوية ، فتكون الشبهة قوية ،
بالتحريم قائمة وثابتة ، ومثله من أسلم حديثاً في دار
لا تقام عليه الحدود ، ومن ذلك ما اذا كان مسلماً ولكن في
رمات . ويكون ادعائه الجهل في موضعه ، كمن يدعى الجهل
الرضاع ، وهو في بادية يعيش بعيداً عن العمران الإسلامى ،
بالتحريم قائمة وثابتة ، ومثله من أسلم حديثاً في دار
المسلمين .

إذا كان الجهل بأصل التحريم في الأمور الكلية ، أما اذا كان
في فروع جزئية كالجهل بعدد الرضعات المحرمة فان ذلك جهل

هو محل عذر دائماً ، فتكون الشبهة قوية ، وقد قرر الشافعى أن العلم
بالفروع مما يسع المسلم جهله .

وإذا كان الجهل ليس بأصل التحريم ، بل بسبب التحريم ، ومظنة
الجهل قائمة ، كالجهل بوجود العلاقة المحرمة ، كمن يتزوج امرأة لا يعلم
بأنها أخته من الرضاعة ، ولم يوجد من يعلمه ، ثم علم بعد ذلك ، فإنه جهل
يعذر به . وان الشبهة التي تكون بسبب جهل لا يعذر فيه الجاهل تكون
ضعيفة .

وكل شبهة الإثبات اذا كان الإثبات من عدول ، فإنه يعد من قبيل
الشبهة الضعيفة ، والشبهة الضعيفة لا تمحو وصف الجريمة ، وكذلك شبهة
التطبيق ، فإذا سقط الحد عن نباش القبور عند الذين يقررون سقوطه بهذه
الشبهة تكون الشبهة ضعيفة ، ولا تكون الشبهة قوية ، والضيف اذا سرق
من المضيف ، وسقط لشبهة عدم تحقق الحرز ، فان الشبهة تكون ضعيفة .

آثار الشبهة :

١٦٨ - ان الشبهة القوية تمحو وصف الجريمة ، فلا يكون الفاعل
قد ارتكب حراماً ، بل تكون الحرمة فيه صورية ، ويكون في مرتبة العفو
في الحقيقة ، لأن الله تعالى لا يؤاخذ عباده الا بما يكون في طاقتهم العلم
بتحريمه ، وما مظنة ولا شبهة في تحريمه موضع مؤاخذة ، بيد أنه اذا سقط
الحد في السرقة ولو بشبهة قوية ، فان رد المال واجب ، لأن سقوط الحد
لحق الله تعالى ، أما المال فحق العبد ، وهو لا يقبل الا برضا صاحبه .

وبالنسبة لغير السرقة يترتب على الفعل ما يترتب على الحلال ، فمن دخل
بامرأة وكانت شبهته قوية ، فإنه يثبت النسب ، وتجب العدة ، ويترتب على
ذلك كل ما يترتب على وجوب العدة من تحريم النساء بسببها ، فتحرم
الأخت ، ويحرم العقد على خامسة في عدة الرابعة ، وهكذا . . .

ولا عقوبة تفرض اذا كانت الشبهة قوية ، فلا حد ولا تعزير ، لأنه اذا
زال وصف الجريمة فلا عقاب .

بها ضعيفة ، فانها تسقط الحد ولا تمحو وصف الجريمة
م ثابت . واذا كانت عقوبة الحد قد سقطت فورا ، ذلك
ينقل العقاب من عقوبة مقدرة الى أخرى غير مقدرة .
مة عقد عليها ، ومن لم يكن يجهل التحريم ، وكانت الشبهة
د كراى أبى حنيفة ، فان الحد يسقط ، ولكن تجب عقوبة
عمويات التعزير .

بفيه يسقط حد القطع ، ولكن تجب عقوبة تعزيرية شديدة ،
ال مال يسقط الحد بسبب هذه الشبهة الضعيفة ، ولكن
ية .
دعى الجهل فى غير مظنة الجهل بتحريم المحرمات عليه على
د ، عند من يسقطه ، ولكن يجب التعزير ، على الجهل الذي
سببه لم تمنح وصف الزنى ، فمقيد الجريمة ، ولكن خف
به يمكن أن يجرى عليها الإنابات تكون من غير عقاب .

التوبة وأثرها

حدود حقوق الله تعالى ، وان كانت فى مداها وغايتها
حق المجتمع ، وانه من المقررات الشرعية أن حقوق الله تعالى
وان الله غفور رحيم ، يعمو عن السيئات لمن تاب وآمن وعمل
ك أن التوبة تجب ما قبلها بالنسبة لحقوق الله تعالى ، وان الله
فى حال الكفر ، اذا انتهى الكافرون الى الإيمان : كما قال
قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) فهل تنطبق
الى الحدود بحيث اذا تاب الشخص غفر الله تعالى له .
ت المقرر المجمع عليه أن من يتوب بعد اقامة الحد عليه يغفر الله
ورد أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : (ان السارق اذا سرق
يده الى الجنة ، وان لم يتب سبقت يده الى النار) أو كما قال
ه وسلم (وما التوبة قبل اقامة الحد ، تسقطه ثم لا) .

لقد اتفق الفقهاء على أن التوبة فى حد القذف لا تسقطه . لانه قد تعلق
بحق العبد من حيث صون كرامته وتعلق بحق الله وبحق المجتمع من حيث
أن فى القذف اشاعة للفاحشة فى الذين آمنوا ، وما يتعلق بكرامة العبد
لا تسقطه التوبة عن المرتكب . لأن التوبة تكون فى حقوق العباد بشرط
اسقاطهم حقوقهم ، ويصح أن نقول فى هذه الحال ان الذين يجيزون اسقاط
الحد للتوبة يجب أن يسقطوه اذا تاب القاذف وعفا المقذوف ، فان الله يغفر
للعبد اذا تاب عنه توبة نصوحا .

وقد اتفق الفقهاء أيضا على أن المحاربين يسقط عنهم حد الحرابة اذا
تابوا لوجود النص ، وهو قوله تعالى (الا الذين تابوا من قبل أن تقدروا
عليهم . فاعلموا أن الله غفور رحيم) .

١٧٠ - وموضع الخلاف بين الفقهاء هو التوبة فى حدود السرقة
والزنى والشرب قبل التنفيذ اى تمنع اقامة الحد . أم لا تمنع . قال الحنفية
والمالكية لا تسقط الحد وهذا رأى فى المذهب الشافعى . وقال الحنابلة
ورأى عند الشافعية والظاهرية انها تسقطه ، وقد قرب الشافعى الموضوع فى
كتابه ، فبين أوجه القضية ، والأنظار التى تنازعها فى كتابه الأم ، فقال
رضى الله تعالى عنه .

الحد حدان . حد الله تعالى ، لما اراد من تنكيل من عسيه . وما اراد
من تطهيره به أو غير ذلك مما هذا علم به ، وليس للآدميين ، وحد أوجه
الله تبارك وتعالى على ما أتاه من الآدميين ، (أى لأجل الآمين) فذلك اليهم .

فأما أصل حد الله تبارك وتعالى فى كتابه فقوله تعالى (انما جزاء الذين
يحاربون الله ورسوله ، ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع
أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي فى الدنيا
ولهم فى الآخرة عذاب عظيم ، الا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم ،
فاعلموا أن الله غفور رحيم) فأخبر الله تبارك وتعالى اسمه بما عليهم من الحد
ولم يذكر فيهما ما استثنى ، فاحتمل ألا يكون استثناء الا فى المحارب خاصة ،
(م ١٦ - العقوبة)

في كل حد لله عز وجل ، فتأب صاحبته قبل أن يقدر عليه
يقتل حين قال النبي صلى الله عليه وسلم في حد الزنى
كنموه) أن يكون كذلك عند أهل العلم : السارق إذا اعترف
إذا اعترف بالشرب ، ثم رجع عنه قبل أن يقام عليه الحد
قال هذا قال في كل حد لله عز وجل ، فتأب صاحبته قبل
لأنه حق الله تعالى في الدنيا ، وأخذ بحقوق الآدميين ، واحتج
م ثم يرجع إلى الإسلام ، فيسقط عنه القتل ، فيبطل القطع
يلزمه المال ، لأنه اعترف بشيئين ، أحدهما لله عز وجل ،
فاخذناه بما للآدميين ، وأسقطنا عنه ما لله عز وجل .

إلى الاستثناء في المحارب ليس إلا حيث هو ، جعل الحد
مضى قدر عليه ، وإن تقادم . وأما حدود الآدميين من القذف
أبدا لا تسقط .

هذا الكلام أن الشافعي احتفل باتيات وجهه نظر الذين
ة تسقط حدود الزنى والسرقة والشرب مذكر أنهم يمسون
الله تعالى على الحراية الثابت فيها أن التوبة قبل القدرة تسقط
، وأنه تقاس كل الحدود التي تتعلق بحق الله تعالى على الردة ،
النبي صلى الله عليه وسلم في ماعز إذا قال بعد أن علم أنه هم
كنموه ، كما احتج بأن التوبة تشبه الرجوع عن الإقرار ، بل هي
ة النمس ، وإذا كان الرجوع عن الإقرار يسقط الحد ، فكذلك
يها طهارة النفس تسقط الحد .

رأى الشافعي في هذه المسألة : الظاهر من الاحتفال بأدلة من
ية تسقط الحد أنه يرى هذا الرأي ، ولكن الربيع بن سليمان
كتب الشافعي في مصر ، وهي الأخيرة التي تعد حجة وحدها .
هذا ليس رأي الشافعي ، فيقول : (مول الشافعي رحمه الله
الاستثناء لا يكون إلا في المحارب وحده الذي أظن أنه يذهب
دفع في هذا بالاحتجاج لهذا الرأي معمول ، (قال الربيع ، والحجة

عندى في أن الاستثناء لا يكون إلا في المحارب خاصة حديث ماعز حين أتى
النبي صلى الله عليه وسلم ، فأقر بالزنى ، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم
برجمه ، ولا نسيك أن ماعزا لم يأت النبي صلى الله عليه وسلم ، فيخبره إلا
تأبى إلى الله عز وجل قبل أن يأتيه . فلما أقام عليه الحد دل ذلك على أن
الاستثناء في المحاربة خاصة .

ويظهر من هذا الكلام أن الربيع يرجح احتمال نسبة أحد القولين للشافعي ،
وهو قصر الاستثناء على المحاربة خاصة ويحتج لذلك بدليل من عنده لم يسقه
سندا للشافعي ، ولانقداح ذلك الدليل في نفسه نسب القول إلى الشافعي
ظاننا أن هذا رأيه .

وفي الحق أن الشافعي بسوق أحيانا في كتابه الأم مسائل تختلف فيها
الأنظار ، وتتنازعها أوجه الترجيح ، فيتركها على أن في القضية وجهين من
غير ترجيح ، ولو أن لنا أن نستنتج الرأي الذي يميل إليه الشافعي من سياق
كلامه لرجحنا أنه يختار الرأي القائل بعموم الإسقاط بالتوبة في الحدود
كلها ما عدا القذف .

وأنه لسوق الشافعي الكلام على أن للمسألة وجهين ، اختلف فقهاء
الشافعية في ذلك ، فمنهم من اختار أن جميع الحدود ما عدا القذف يسقط الحد
بالتوبة . ومنهم من اختار أنه لا يسقط إلا حد الحراية خاصة . ويظهر أن
الربيع اختار الرأي الثاني وساق الأدلة عليه ، وظن أن الشافعي اختاره ،
ولنا أن نقول له أن عبارات الشافعي أميل إلى الرأي الأول ، لأنه احتفل
في الاستدلال له ، ولم يسق دليلا للرأي الآخر ، إلا قصر الاستثناء على
جريمة الحراية دون سواها .

١٧١ - ومهما يكن رأي الشافعي في هذه المسألة فإنه قد ثبت مما ساقه
ومما جاء في كتب الفروع المذهبية أن الفقه الإسلامي بالنسبة لأثر التوبة
في إسقاط الحدود منه رأيان متعارضان - أحدهما - أن التوبة تسقط
حدود السرقة والزنى والسرقة . كما تسقط حد الحراية قبل القدرة . والثاني
أنها لا تسقط .

ان اسقطوا الحد في هذه الجرائم الثلاث بما يأتي :
 تعالى قال : (واللذان يأتيناها منكم فآذوهما . فان تابا
 فأعرضوا عنها) والضمير في يأتيناها يعود على الفاحشة
 تعالى : (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم ، فاستشهدوا
 بعه منكم ، فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن
 أو يجعل الله لهن سبيلا) وهاتان الآيتان محكمتان لا يوجد
 على نسخهما ، ومضمون الآية المذكورة هنا أولا ، أن التوبة
 الإعراض عن الإيذاء ، وهو الذي نص عليه في قوله تعالى :
 يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم فاحشة فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، ولا تأخذكم
 بها في دين الله . . .) وهذا هو الحد ، فالإعراض عنه واجب
 توبة .

تعالى في حد السرقة بعد ذكر القطع (ومن تاب من بعد ظلمه
 فأعذبه الله غفور رحيم) وإن ذكر هذا بعد العتاب الذي قرره
 التي سبقتها يكون بمقام الاستثناء المذكورة في آية الحراية
 تعالى (إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا) واستقلال الكلام
 مع أنه استثناء من الحكم ، وإن كان على غير صيغة الاستثناء ،
 من الأصول المقررة أنه إذا تعارض نصان في ظاهرهما ، وكانا
 في الزمان يكون أحدهما مخصصا لعموم الآخر ، فيكون
 في هذه القاعدة قوله تعالى : (فمن تاب بعد ظلمه وأصلح)
 آخر النص الكريم مخصصا لعموم الأمر بالقطع في قوله
 : (فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله) .

رد من الآثار الصحاح التي تنبت أن التوبة تجب ما قبلها ، سواء
 ذلك العقوبات الدنيوية والعقوبات الأخروية ، فقد قال صلى
 عليه وسلم (التائب من الذنب كمن لا ذنب له) .

التوبة السريعة تدل على أن النفس لم تدنس بالرجس ، وقد
 تعالى في تحقيق معنى التوبة : (إنما التوبة للذين يعملون السوء
 بجهالة ، ثم يتوبون من قريب) .

(هـ) أن أشد جرائم الحدود فتكا بالمجتمع هي جريمة الحراية ، فهي
 في معناها تحوى جرائم ، وتتعدد بتعدد فرائسها ، ومع ذلك فتح
 باب التوبة قبل القدرة ، فإذا كانت التوبة تجب أشد الحدود إيذاء ،
 فأولى أن يكون للتوبة اثر بالنسبة لما دونها .

١٧٢ - هذه حجج الذين قرروا أن التوبة في الجرائم الثلاث : الزنى
 والسرقة والشرب تسقط الحد ، وحجج الذين قرروا أن التوبة لا تسقط الحد
 تقوم على ما يأتي :

(أ) أن الأمر بالقطع عام يشمل من تاب ومن لم يتب ، ولم يجز
 الاستثناء ، فاسقاط التوبة عن التائب اعمال للنص ، إذ هو تخصيص
 له من غير دليل من النص على التخصيص ، والتوبة المذكورة في
 آية السرقة إنما هي في توبته بعد إقامة الحد ، فقد ورد أن النبي
 صلى الله عليه وسلم قال : إذا قطعت يد السارق فتاب سبقتة يده
 إلى الجنة ، وإن لم يتب سبقتة يده إلى النار ، كذلك توبة الزانيين .

(ب) أن النبي صلى الله عليه وسلم أقام الحد على الذين جاءوا لتطهير
 أنفسهم بإقامة الحد عليهم فأنهم جاءوا كذلك ، إلا وهم تائبون
 حق التوبة وقد قال صلى الله عليه وسلم في امرأة أقام عليها الحد :
 (لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لوستغفروا)
 وكذلك من جاء يعترف بسرقة جمل ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم
 أقام عليه الحد ، مع أنه جاء لتطهير نفسه مما ارتكب ، وذلك
 يدل على كمال توبته .

(جـ) وفوق ذلك الحد كفارة للذنوب في الدنيا ، والكفارات تجب مع
 التوبة . فإن ظاهر من أمرته ثم تاب وأراد العودة إليها ، فإنه
 لا يعود إلا إذا أتى بالكفارة مع أن ظاهر حاله أنه تاب توبة
 نصوحا عما ارتكب .

(د) أن قياس الزنى والسرقة والشرب على الحراية قياس مع الفارق ،
 لأن الجريمة في الحراية مجاهرة بالمعصيان وانتقاص على الدولة

ونها فاذا تابوا قبل القدرة عليهم فقد ذهبت المبالغة في
سير في الجريمة ، فهي جريمة مستمرة تنتهي بانقطاعها .
أما ، ولم يعفوا مع التوبة من آثارها ، فالعقاب في
إزالة على الاستمرار فيها ، أما العقوبة في السرقة والزنى
فهى على أمر وقع وتم ، وبتمامه استحق العقاب . ثم
أخرى ، فالتوبة في الحراية لها دليل مادي ، وهى اعمار
والتسليم والخضوع التام للسلطان ، فصح أن يبني على
بل المادى سقوط للعقاب من غير ذهاب الآثار بالنسبة
فيقتصر منهم ان وجب القصاص ، وتؤخذ الأموال التى
أما التوبة في غيرها . فانها أمر معنوى لا مادي ، ولم
س مادي عليها .

أما قام عليها دليل مادي فانها تقبل . وبذلك قرر الفقهاء ان
القدرة عليه ، ورده المال الذى استرقه تسقط الحد عنه ،
حذيمه وأصحابه مع انهم منعوا اسقاط التوبة للعقوبة فيما
وقد قال فى ذلك الكاسانى ما نصه (وكذلك السرقة الصغرى
فى الحراية فهى الكبرى) اذا تاب السارق قبل ان يظفر به
صاحبه يسقط عنه القطع بخلاف سائر الحدود اذ انها
والفرق ان الخصومة شرط فى السرقة الصغرى والكبرى ،
خالص حق العباد ، والخصومة تنتهى بالتوبة والتوبة تمامها
حبه ، فاذا وصل المال الى صاحبه لم يبق له حق الخصومة
سائر الحدود ، فان الخصومة فيها ليست بشرط ، فعدمها
الجد وفى حد القذف وان كانت شرطا لكنها لا تبطل بالتوبة .

على من أبى طالب كرم الله وجهه انه كتب اليه عامله بالبصرة
قد حارب الله ورسوله وسعى فى الارض فسادا ، فكتب اليه
حارثه مد تاب قبل ان تقدر عليه فلا تتعرض له الا بخير . . .
كاسانى (فأما اذا تاب بعد ان اخذ لا يسقط عنه الحد ، لأن
اذا اخذ المال يرد المال الى صاحبه ، وبعد الأخذ لا يكون

رد المال ، بل يكون استرداداً منه جبرياً ، فلا يسقط الحد ، وهو بعد الأخذ
منهم فيه اظهار التوبة ، فلا تتحقق توبته ، والله سبحانه وتعالى أعلم) .
وهذا الكلام يستفاد منه اتفاق الفقهاء على أن السارق اذا تاب قبل
الخصومة ورد المال يسقط الحد ، ولا عبرة بتوبته بعد الخصومة ، وقد
جعل الفرق بين الحالين هو أنه فيما قبل الخصومة يرد المال مختاراً ، فيكون
ذلك أمارة التوبة ، اما بعد الخصومة ، فان المال يسترد منه جبراً ولو أنه
رده من تلقاء نفسه ، لأن العقاب يترصد يديه .

١٧٣ - وننتهى من هذا الى أن بعض الفقهاء يسقطون الحد بالتوبة ،
وبعضهم لا يسقطها . وقد اتفقوا على اسقاطها عن اذا تاب قبل القدرة عليه
ورد المال ، لأن الشرط فى اقامة الحد هو الخصومة ، واذا رد المال ،
قبلها فلا موضع لها ، لأن الأساس هو المطالبة بالمال السروق ابتداءً ، وماله
قد رد اليه ، ولو كان الأخذ بالسرقة .

وعلى رأى الذين قرروا اعتبار التوبة مسقطاً للحد اتكون قبل رفع
الأمر الى القاضى أم تكون التوبة مسقطاً للحد ، ولو بعد رفع الأمر الى القضاء
بطريق شهادة الحسبة فى الزنى والشرب ، وبالخصومة فى السرقة .

لقد وجدنا كتب الخلاف أطلقت ، ولم تذكر وقتاً معيناً قبل وصول
الأمر أو بعده ، ومن هذا الإطلاق يمكن أن يقال ان التوبة تسقط الحد ،
ولو بعد وصول الأمر الى القضاء ، بل لو كانت بعد الحكم ، واستدلواهم بيومى
الى ذلك ، فما ساقه الشافعى وغيره من أن النبى صلى الله عليه وسلم قال
عندما اخبروه بأن ماعزاً هم ان يفر (الا تركتموه) ، وسواء اكان الاستدلال
مستقيماً أم غير مستقيم ، فان سوق ذلك دليل على اعتبارهم التوبة بعد
الحكم ، ولو كان عند التنفيذ ، وفى الحقيقة ان النبى صلى الله عليه وسلم اعتبر
ذلك رجوعاً فى الإقرار ، والا فان التقديم بالإقرار ذاته توبة خالصة ، وطلب
للطهارة الكاملة .

وهذا ما يدل عليه الإطلاق فى كتب الخلاف . ولكن جا فى الأحكام
السلطانية للماوردى ، والأحكام السلطانية لأبى يعلى ، ما يفيد بأن مقام
التوبة هو قبل أن يصل الأمر الى القضاء ، فقد قال الماوردى ما نصه .

قبل القدرة عليه . قال تعالى : (ثم ان ربك للذين عملوا
تابوا بعد ذلك وأصلحوا ان ربك من بعدها لغفور رحيم)
بهاالة (تاويلان أحدهما بجهالة سوء ، والثاني لغلبة الشهوة
، وهذا أظهر التأويلين ، ولكن من جهل بأنها سوء لم يأنهم
ان يسفح في إسقاط حد عن زان ولا غيره ولا يحل للمشفوع

لماوردى شافعى المذهب ينتهى الى أن زمان التوبة هو قبل
لسلطان وهذا معنى قبل القدرة عليه .

ما نصه :

لزانى قبل القدرة عليه سقط عنه الحد ، وكذلك السارق
بوص عليه في السارق والمحارب ، في رواية أبى الحارث ،
تاب قبل أن يقدر عليه لم يقطع ، وقد نقل الميموني عنه
، فقال اذا أقر أربع مرات ثم تاب قبل أن يقام عليه الحد
لا يقام عليه الحد ، وقال أبو الميموني وناظرته في مجلس
جمع عما أقر به لم يرجم ، فان تاب فمن توبته أن يطهر بالرجم
فى قبول توبته بعد القدرة عليه ، لأن إقراره انما يكون
اللفظ الثانى لا تقبل توبته بعد القدرة عليه ، لأنه قال من
بالرجم ، ويحتمل أن يكون هذا بعد القدرة عليه ، ولا يحل
فى إسقاط الحد عن زان ولا غيره ، ولا يحل للمشفوع اليه

رى من هذا أن كلمة الفقهاء متفقة على أن السارق اذا تاب
لم عنه الحد ، وذلك لأن شرط اقامتها الدعوى ، ولا موضوع
الى صاحبه ، لأن المطالبة فيها ليست باقامة الحد انما المطالبة
د عاد اليه .

تتلاف فى الزنى والشرب ، فالحنفية قرروا أن التوبة لا تسقط
أو بعد القدرة ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم إقام الحد ؛ وقد
طلب التطهر باقامة الحد عليه ، وهذه بلا ريب توبة نصوح

ليس فوقها ، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم (لو وزعت على سبعين من
أهل المدينة لوسعتهم) .

والشافعية والحنابلة قرروا أن التوبة فى الحدود كلها تقبل على النحو
الذى بيناه فى الاستدلال ، وعبارات الشافعية تفيد أن التوبة تكون قبل
القدرة أو بعبارة أدق قبل وصول الأمر الى القضاء ، أما بعده فلا ، وهذا
واضح ، وهو قريب مما أثر عن السلف من قول بعضهم : اذا بلغت الحدود
السلطان فلن الشافع والمشفع ، وهذا رأى واضح سليم فى الجملة .

والحنابلة رويت عندهم عن الإمام أحمد روايتان :

أحدهما : أن الإسقاط فى حال التوبة قبل وصول الأمر الى القضاء ،
ولا إسقاط للتوبة بعده .

والرواية الأخرى : أن الإسقاط يثبت بالتوبة فى الحاليتين .

١٧٥ - ولكن ما التوبة التى يسقط الحد بها ؟ ان من المقررات أن التوبة
التي يقبلها الله تعالى لها أركان ثلاثة :

أولها - الندم على ما وقع .

وثانيها - العزم المؤكد على ألا يقع .

ثالثها - ألا يعود بالفعل .

وهذه الأركان الثلاثة اثنان منها فى القلب - لا يعرفهما الا علام الغيوب ،
وما تنطوى عليه الصدور .

واذا كان هذان الإثنان قد طويت عليهما الصدور ، فالثالث أمر مغيب
فى المستقبل ، وعلمه عند الله تعالى ، ولا يعلم الغيب الى هو .

انه بلاشك اذا كانت التوبة قبل القدرة فى السرقة فقد قام دليل مady
على الندم أو الخوف ، وهو رد المال الى صاحبه ، ولكن فى غيرها ، سواء
أكانت قبل القدرة أم كانت بعدها ، فانه لا يوجد دليل مady على الندم
والعزيمة على ألا يقع فى هذا . فما هى امارات التوبة ، أمى قوله واستغفاره

طبع القضاء سواء ؟ - لم أجد فيما قرأت من نصوص
في هذا المقام ، ولكن يظهر أنه يكتفى بالقول الظاهر ،
صلاة ، ولزوم الجماعة يعتبر من مظاهر التوبة ، لأنه
يبع التمر قد ضم امرأة الى صدره ثم ندم ، وذكر ذلك
صديق اصليت معنا ، قال نعم ، قال فلا تذكر ذلك لأحد ،
جماعة توبة ، ولكن كان هذا في العناق أو التقبيل ،
الزنى .

سائية يصدق صاحبها بعد مضي ستة أشهر على ارتكاب
الزنى ، فهل مضي الزمان على الارتكاب يعد من اسباب
ذلك .

إذا قررنا التوبة يكتفى فيها بإظهار الندم ، والعزم
على ذلك ، وأن مضي الزمن من أسباب التصديق ، فإننا
لا نلقى عندهما كل الأقوال الفقهية ، والوقائع تتلقى أحكامها ،
فيما يأتي :

الماء متفقون على أن السارق إذا رد المسروق قبل وصول
القضاء ، وتاب فإن الدعوى لا ترفع ، لأنها تصبح ليست ذات
أساس الدعوى المطالبة بالمال ، وقد زال سببها .
الماء متفقون على أن التوبة إذا قامت دلائلها بمضي زمن طويل
لارتكاب الجريمة يسقط الحد ، وقد اعتبر أبو حنيفة وأصحابه
طويلة وحدها كافية لسقوط الحد ، سواء أكانت قبل التراجع
، ولم ينظر الى التوبة وقد بينا ذلك في الماضي ، وأما غير
الذين فقد قرروا أن التوبة تسقط الحد قبل التراجع ، أو بعده
لا في ذلك ، ومن دلائل صدق التوبة مضي زمن معلوم .

سنة لحد الشرب قد استلزم الحنفية أن يساق الى القضاء ،
الخمير تنبعت من فيه ، وهذا لأن حد الشرب ثبت بالسنة ،
يثبت في موضع النص ، وموضع النص كان في رجل روى
ن ورائحة الخمير تنبعت من فيه ، فإذا كان قد استفاق ،

وذهبت رائحة الخمير ، فإنه لا يجد على ما بينا من قبل ، وبعد هذه
الفتاوى المتلاحقة في الواقع ، نقرر أن موضوع الخلاف هو فيما
إذا كانت قبل التراجع في الزنى ولم تمض مدة طويلة ، ومما إذا
كانت التوبة بعد التراجع في الزنى أو السرقة أو الشرب ، وهي
موضع اختلاف في المذهب الحنبلي وليست موضع خلاف في منع
سقوط الحد في المذهب الشافعي .

وإذا كان للتوبة مقام في إسقاط الحد سواء أكان قبل وصول الأمر الى
القضاء ، كما قرر الفقهاء بالنسبة للسرقة ، وكما قرر جمهورهم بالنسبة
للزنى فإنه بلا شك لا تنصور التوبة ممن تعددت سرقاته ، أو ممن تعدد زناه ،
بحيث صار يعرف بين الناس بالسارق أو الزاني ، فإن معتاد السرقة ليس
لقاض أن يعبر استغفاره باللسان دليلاً على توبة القلب ، فمن تكررت
منه السرقة ، ثم التوبة منها ، لا يكون القاضى الذي يعتبر توبته بعد تكرار
جرائمه ، مدركاً وجه الصواب ، إنما هي تردد اللسان تحت نصل القطع ،
ولا يمكن أن يقول أحد من الفقهاء : أن من تكررت منه السرقة تقبل له توبة
والا كان القاضى يتغفل نفسه ، ويستتهين بحدود الله تعالى ، فالمعقول اذن
أن تكون التوبة المقبولة هي التي تكون عن الجريمة الأولى ، فإذا عاد الى
الثانية ، وقدم التوبة لا تقبل ، لأن كذبها واضح ، وقد خدع القضاء أولاً
بها ، فلا يخضع ثانية ، إذ أنه قد ثبت بالعيان أن التوبة الأولى لم تكن
صحيحة ، لأن شرط التوبة الصحيحة التي تقبل الغفران ، ألا يقع في الفعل
الذي تاب منه مرة أخرى ، ولا شك أن الثانية من نوع الأولى ، ولا فرق
بيهما ، ثم ان النفس إذا تمرست بالمعصية أخاطت بها واستولت عليها ،
ولذلك قال تعالى : (بلى من كسب سيئة ، وأخاطت به خطيئته ، فأولئك
أصحاب النار هم فيها خالدون) .

من أجل هذا نجد موضعاً لقول الذين يفكرون في ظواهر النصوص ،
ويظنون أن التعبير بلفظ السارق والزاني يومئذ الى أن العقوبة تكون على
معتاد الزنى أو السرقة ، أو كما يعبر القانونيون اليوم على العائد في هاتين
الجريمتين ، كما يدل التعبير بالوصف الذي يدل على الاعتقاد ، لا بالفعل الذي
يدل على الوقوع ، ونشير الى ذلك النظر بكلمة موضحة :

تعبير بالوصف والتعبير بالفعل

الواردة في الحدود في بعضها التعبير بالوصف ، وفي ل وان القرآن آية الإعجاز البياني . ملاد ان تتلمس التعبير بالوصف والتعبير بالفعل ، ولا نريد ان نقرر حكما يري اقوال الفقهاء ، بل نقول ما قلنا من قبل انه نظر ببقية غير تقيد برأى حوله .

في تعبيرات القرآن نجد حكم الزنى تقرر بقوله تعالى : **فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، ولا تأخذكم بهما رافة ثم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، وليشهد عذابهما طائفة من لا ينكح الا زانية او مشركة ، والزانية لا ينكحها الا زان ذلك على المؤمنين)** ، ونجد حكم السرقة تقرر بقوله **والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله ، فمن تاب من بعد ظلمه واصلاح ، فان الله يتوب عليه ،** (م)

وان التعبير كان بالوصف .
بالفعل في آية الحاربة : **فقد قال الله تعالى : (انما جزاء الله ورسوله ، ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او ايديهم وارجلهم من خلاف ، او ينفوا من الارض ، ذلك لهم ، ولهم في الآخرة عذاب عظيم ، الا الذين تابوا من قبل ان علموا ان الله غفور رحيم)** .

في التعبير بالوصف في حريمتي السرقة والزنى ، والتعبير في الحاربة .

ير بالفعل في حد القذف واللعان ، فقد قال تعالى فيهما المحصنات . ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدة ، شهادة ابدا . واولئك هم الفاسقون ، الا الذين تابوا من بعد

ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم ، والذين يرمون أزواجهن ، ولم يكن لهم شهداء الا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله انه لمن الصادقين ، والخامسة ان لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين ، ويحذر عنها العذاب ان تشهد أربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين ، والخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين) .

ونرى في هذا ان التعبير كان بالفعل ولم يكن بالوصف .

ولابد ان نتلمس سببا للفرقة بين التعبيرين ، ونجد ان التفرقة واضحة بين القسم الأول من الجرائم ، والقسم الثاني .

فالقسم الأول الجريمة في التكرار ، والاعتیاد ، ولذلك كانت الغلظة في العقاب ، والقسم الثاني الجريمة في ذات الفعل ، فقذف المحصنات ، ورميهن بالفحشاء له أثره في اشاعة الفاحشة في الذين آمنوا ، وله أثره في سمعة من تحدث عنهم . واذا كانت ممن لم يتعود رمي النساء أو الرجال بالفاحشة يكون الأذى أشد واشاعة الشر أقوى ، لأن من يعتاد النطق بهذا يكون أثر كلامه أقل من أثر كلام من لم يتعود ، ولم يعرف عنه النطق برفث القول ، فتكون جريمته أوضح وأفعل .

وكذلك الأمر في المحاربة ، ففعلها والاستمرار عليه وان يكن كل واحد من الذين يحاربون الله ورسوله قد تعودوا ذلك هو الجريمة المستمرة الوقوع ، والحد هو لمنع الاستمرار في الفعل .

ولذلك كانت الجريمة في الفعل ذاته ، لا في الصفة بخلاف الزنى والسرقة فان الزنى لا يعد انحلالا نفسيا الا اذا تكرر ، وبغير التكرار يكون جهالة بالعاقبة اذ هو اندفاع شهوة ، كما قال الماوردي فيما نقلنا من قبل ، وكذلك الأمر في السرقة ، لا يعد الشخص خطرا على الأمنين بالسرقة مرة واحدة ، بل يكون باعتياده ذلك ، واتخاذ السرقة موردا للكسب ، فيكون خبيث النفس ، وخبيث الكسب ، ويكون لحمه نابتا من حرام ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : **(من نبت لحمه من حرام ، فالتار أولى به)** .

وكانت التوبة من الارتكاب الأول للتوبة محل فيه .

كى ان التعبير بالوصف يجعل التكرار أساس العقاب ،
فما باتى :

أربعة من الشهود فى اثبات الزنى يومى ، الى ان المرتكب
درجه أنه يمكن أن يطالع على الحرمة أربعة من الشهود ،
ان قد شهد عليه أربعة . وهو لم يعتد الارتكاب ممن موجب
مد فتح الله تعالى باب التوبة . ولذلك يقولون ان اقتران
انى بشهادة أربعة دليل على الاعتقاد والاستهتار .

فيه التى أمر النبى صلى الله عليه وسلم بقطع يدها . قد
بالسرقة وانكار العوارى التى نستعيرها .

بن الخطاب رضى الله عنه لما هم بقطع يد شاب سرق . قالت
اعف عنه يا أمير المؤمنين فانها أول مرة . فقال رضى الله
ان الله أرحم من أن يكشف ستر عبده لأول مرة) . وقد نقلنا
قبل فى السرقة .

اليد فى السرقة والجلد على ملا من الناس . يفقد الشخص
الى الأبد ، فيكون القطع شاهدا عليه ، ويكون الجلد الذى
طائفة من المؤمنين ، وبذلك يذهب الاعتبار الاجتماعى .
الكرامة الإنسانية ، والكرامة . فاية للنفس من الوقوع فى
ة ، فاذا فقدت أصبح الشخص عدوا للمجتمع . وعدوا لنفسه .
على ارتكاب عده من الجرائم ، قد تكون من غير جرائم الحدود ،
كرامة عضو فى الجماعة كفقد شخصه ، بل انه انكى واشد من
شخصه ، لانه يبقى عضوا ماسدا مفسدا ، وخير من ذلك فناؤه .

ان تستغنى الجماعة عن ذلك العضو بمجرد ارتكاب جريمة
ع شهوة مرة واحدة ، كما قرر الماوردى ، وكما نقلنا عنه .

قائل : ان الله سبحانه وتعالى قد عبر عن الزنى بالفعل بدل
له تعالى : (واللاتى يأتين الفاحشه من نساءكم ماستشهدوا
نكم ، فان شهدوا ، فأمسكوهن فى البيوت ، حتى يتوفاهن الموت

أو يجعل الله لهن سبيلا . واللذان يأتيانها منكم فاذوهما فان تابا وأصلحا
فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيمًا) .

ويقول أصحاب هذا النظر ان الله سبحانه وتعالى فتح باب التوبة بعد
ذكر الفعل وليس الأمر كذكر الوصف ، فانه سبحانه وتعالى عندما ذكر الوصف
قرن به العقاب حيث لا استثناء فيه . ولكن لما ذكر الفعل فتح باب التوبة .
والتوبة سائغة بعد الفعل الأول . اما عند التكرار ملا محل لتصديق التوبة ،
ولا يكون حينئذ الا الإيذا . وهو ما بينته الآية التى ذكرت الوصف . وكان
الآية ذكرت حالتين :

أحدهما - الإتيان مع التكرار . وعفوبها الإيذا ، الذى بينته آية سورة
النور : (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) .

والثانية : حال عدم التكرار . وهو ما أشار اليه فتح باب التوبة .

١٧٨ - هذا نظر اتجه اليه بعض الباحثين . وقد استمدوه من تعبير
القرآن الكريم ، وتصريف البيان فيه . وهو المثل الأعلى سبيان . ولا يصل
اليه أى بيان ، واستمدوه ثانيا من أقوال الفقهاء الذين اعتبروا التوبة مسقطه
للحدود الأربعة ، قبل التقاضى او بعده ، فان سقوط الحد بالتوبة بوجب قبولها
الا يكون هناك تكرار فى الفعل . اذ ان معتاد السرقة لا يصدق فى توبته بعد
التراجع الا اذا كانت السرقة الأولى . فان ذلك قد يكون اماره دالة على الصدق
فى التوبة . وكذلك الزانى اذا لم يكن معروفا بأنه من المنحليين فى حلفهم
المستهترين فى فعالهم ، ولا يمكن أن تكون اماره دالة على الصدق اذا كان
التكرار من قبل .

وان الفقهاء قد قرروا فى الردة ان الذين عرفوا بالزندقة لا تقبل توبتهم
لأن انحراف فكرهم ونفوسهم واشتغالهم بتوهمين الدين لا يجعل لاحتمال
الصدق فى توبتهم موضعا ، كذلك قرر المالكية وكثيرون من الشافعية وبعض
الحنفية ، واذا كان تكرار الانحراف ، والاشتغال بالزندقة مانعا من قبول
التوبة ، أفلا يعد تكرار الزنى ، والاشتغال بالانحراف وهتك الأعراس مانعا
من قبول التوبة ذلك هو المعقول .

لهم الذين يقولون ان التكرار في الزنى والسرقة شرط
تبررون تفكيرهم مستمدا من أقوال الفقهاء ، وليس بزائد
في النصوص الواردة المثبتة للحدود .

في قولهم بامرئين

النبى صلى الله عليه وسلم وهو مفسر القرآن ومبينه . كما
من نزلنا الذكر ، وانا له لحافظون) لم يسأل في إقامة حد
ولا في إقامة حد السرقة عنهما ، وكان يكتفى بالإقرار
المقرر عن عدد ارتكابه .

أحد من الممها ، لم يذكر اشتراط التكرار قط ، فكان عدم
إعماله ، فكيف أقوالهم ما لم يذكره ولم يفرضوه .

الامرئين معا أن الفقهاء الذين قرروا أن التوبة بمنع الحد
لم يرد من السنة أن النبى صلى الله عليه وسلم استتابه
كانت التوبة مانعة من الإقامة ، لاستتاب النبى صلى الله
والغامدية بدل أن يكرر السؤال عليهما ليفتح لهما باب
ار ، وقد يكون المقرر كاذبا في رجوعه ، فكان أولى بالصادق
به بدل أن يحمله على الرجوع الكاذب في إقراره الصادق .

أن النبى صلى الله عليه وسلم فرض التكرار ، فحكم ، وقد
بية التي قطع يدها كانت معروفة بالسرقة وعدم الأمانة .

فهذا نظر يفتح بابا لتفهم مسائل الحدود ، ولا يلتزم به أحد
مقرر ثابت .

تكرار الجرائم وتداخل الحدود

قد يتهم الشخص بعدة جرائم وتثبت عليه ، فهل تتداخل
كانت الجرائم من جنس واحد ، وهل تتعدد العقوبات إذا اختلفت

من أجل الإجابة السليمة عن هذين السؤالين لابد من فرض عدة صور
وبيان الحكم في كل صورة ، وسنعمل كلامنا في الحدود ، ولا نمس القصاص .
الا اذا اضطررنا الى الخوض في بعض أحواله مؤجلين تمام القول عند الكلام
فيه في باب القصاص وقواعده .

ولنفرض الآن الصور الآتية :

الاولى : اذا تعددت الجرائم في حد لا يتعلق به أى حق للعباد ، او تعلق
وكان واحدا كتكرار الزنى .

والثانية : ان تتعدد الجرائم في حد لا يتعلق به حق للعبادة كالقذف
والسرقة اذا تعدد المجنى عليهم ، وإمامه الحد تحتاج إقامة الحد الى خصومة .

الثالثة : أن تتعدد الجرائم ، ويكون لكل جريمة حد قائما بذاته
تتداخل أم لا تتداخل .

الرابعة : أن تتعدد الجرائم ، وفيها ما يوجب الحد ، وما يوجب
القصاص .

١٨٠ - ولنبتدىء بالصورة الاولى ، فنقول قد أجمع الفقهاء على أنه
اذا تعدد ما يوجب حدا واحدا ولم يتعلق بذلك الحد حق الغير ، أو كان حقه
يثبت في المال دون أصل الحد ، فإنه لا يقام الا حد واحد ، اذا كان تعدد
الجريمة سابقا على رفع الأمر الى القضاء ، فمن زنى مرارا من غير أن يقام
الحد ، ثم ثبت بعد ذلك بين يدي القضاء تعدد هذه الجريمة ، فإنه لا يقام
عليه الا حد واحد ، ومن سرق مرارا ، ثم رفع أمره الى القضاء لا يقام عليه
الا حد واحد .

وذلك لأن تلك الحدود تقام للزجر العام ، والزرع العام لا يقتضى
التعدد ، ولأن الحد لتهديب نفس الجانى وذلك يتم بإقامة حد واحد ، وفوق
ذلك ، فان الجرائم التي تسبق الأخيرة منها تكون غالبا قد مضى عليها زمن
طويل ، والتقادم عند الحنفية يمنع إقامة الحد ، ولأنه عساه أن يكون قد أظهر
التوبة في الجريمة الأولى ، فسقطت بهذه التوبة الظاهرة عقوبة الأولى .

(م ١٧ - العقوبة)

سرقه ، وإن كان المال يجب ادائه في كل السرقات ، لأنه عند أي حنيفة إذا كان القطع ، فلا ضمان للمال على الله تعالى .

والزنى الشرب ، وميله القذف إذا كان المقذوف واحدا ، بالخصومة في القذف ، والخصومة لم تكن إلا في الأخيرة ، إذا تعدد المقذوفون ، لتعدد المجنى عليهم .

موضع اجماع من الفقهاء ، وقد قال في ذلك صاحب المغنى ما يوجب الحد من الزنى والسرقة والقذف وشرب الخمر ، الحد أجزاء حد واحد ، بغير خلاف علمناه ، قال ابن المنذر كل من نحفظ عنه من أهل العلم ، منهم عطاء والزهرى ومالك ومدا وإسحاق وأبو ثور وأبو يوسف وهو مذهب الشافعى ، الحد ، ثم حدثت منه جناية أخرى ففيها حدان لا نعلم حكاه ابن المنذر عن يحفظ عنه ، وقد سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن تزنى قبل أن تحصن فقال : (إن زنت فاجلدوها ، ثم ما ، ولا تدخل في الحدود إنما يكون مع اجتماعها ، وهذا الحد قد سقط الحد الأول باستيفائه) .

الحد إذا تكرر لا يقام إلا حد واحد ، وذلك مثل القذف ، ولكن أن يكون المقذوف واحدا ، فإذا تعدد المقذوفون ، فإن لذلك

صاحب المغنى يذكر أن الحكم موضع اجماع ، وقال لا نعلم فيه حفظ ممن أهل ، وابن حزم على المحلى يذكر أن فيه خلافا ، ويقول حدان مرتين فصاعدا ، كمن زنى مرتين فأكثر قبل أن يحد في ذلك ، ليس في ذلك كله إلا واحد ، وقالت طائفة عليه لكل مرة حد .

يظهر أن هذه الطائفة من فقهاء الظاهرية لأنها لا تعرف أن احدا يصار قال ذلك .

ولننقل إلى الصورة الثانية من تعدد جرائم الحدود ، إذا تعدد المجنى عليهم ، كان يسرق من عدة أشخاص على مرات مختلفة ، وكان يقذف عدد من الناس على سبيل الأفراد ، ويرفعون جميعا ، وإن هذه الصورة لها شعبتان :

(١) الأولى : أن يسرق مرات من أشخاص مختلفين ، ثم يرفعون جميعا دعاوى أو يقذف عدة أشخاص ، ثم يرفعون الدعاوى واحدا بعد آخر ، ولا يحد إلا بعد دعوى الأخير ، أفتردد الحدود ، أم يقام حد واحد .

الشعبة الثانية : أن يقذف جماعة يحصون دفعة واحدة أو على عدة مرات ، ثم يرفعون جميعا أيتعدد الحد ، أم لا يتعدد ، وكذلك إذا سرق من جماعة ما لهم وهو مجتمع في شركة أو في مكان واحد وسرق المال كله وهو لكل هؤلاء الشركاء .

١٨١ - ولنتكلم في السرقة أولا :

لقد ذكرنا أن من سرق عدة مرات من شخص واحد ولم يقم عليه الحد ثم توافرت أسباب الحد في المرة الأخيرة فإنه يقام عليه حد واحد ، لأنه لا يمكن أن يقام حد من غير دعوى ، ولم تتوافر في السابق على المرة الأخيرة دعاوى ، حتى يقام الحد .

وإذا تكررت السرقة من أشخاص مختلفين ، ورفعوا جميعا متفرقين أيقام عليه حد واحد أم يقام لكل واحد منهم حد قائم بذاته ، ولا تتداخل العقوبة .

في المسألة رأيان :

أحدهما : أنه يقطع لكل واحد منهم ، وذلك لتعدد المجنى عليهم الذين إذا تعلقت حقوقهم بالخيانة ، ولأن كل واحد له دعوى خاصة به لا تدخل في دعوى غيره ، ولأن الوقائع مختلفة ، فيكون لكل حد ، فالسرقة من زيد غير السرقة من عبيد ، وما دام الأمر كذلك ، وقد تعددت الدعاوى وتعدد من تعلقت بالسرقة حقوقهم ، فإنه يتعدد الحد ، ولأن حد السرقة كحد القذف قد تعلق حق العباد به ، ومن قذف عدة أشخاص ، ورفعوا جميعا الأمر ، فإنه يجب حد

وكذلك السرقة ، والقذف والسرقة متشابهان في أن كلا
العباد ، وما ثبت لأحد المثلين يثبت للآخر ، وعلى هذا
وبعض الشافعية وبعض المالكية .

أنه يقطع مرة واحدة أي بتمام حد واحد ، وذلك ،
هو المال . وما أوجدته الجريمة من دعر عام ، وفرع بين
صاحبه ، ولذلك كانت الدعوى ، أما ما توجده الجريمة
كان الحد ، ولا شك أن الردع والزجر يتحقق بإقامة حد
إقامة حق الله تعالى ، وهو حق المجتمع ، وحق الله تعالى من
حد واحد ، وإقامة الحدود يكتفى بأقل قدر ممكن منها

رأى أكثر الشافعية ، والحنفية ، والمالكية .

فنية جرى بينهم خلاف فيما يتعلق برد الأموال التي سرت
ومحمد أن الجريمة التي قطع فيها لا يرد المال ، ويرد فيما
القطع يجب طلب المال في الجريمة التي كان القطع من
من الجرائم ، فإنه لا مطع فيها ، فبقى الحق المالي ثابتا وعليه
ي أن كانت قائمة ، ويضمنها أن كانت مستهلكة أي عليه أن

خاصم وقطعت اليد لأجله ، تغير نوع الحق فيه مصاد حدا ،
صموا فحقوقهم المالية ثابتة ، وهذا إذا خاصم أحدهم واضح ،
جميعا . فإن ذلك التعليل لا يكون واضحا .

حنيفة أن المال إذا كان قائما بعيه رد إلى أصحابه جميعا ، لأن
، فهو حق عيني لا يتصل بذمة السارق ، وعلى القاضي أن يرده
القطع سببا للملكية ، فإن الزجر عن الجريمة لا يعد من أسباب
ذا استهلك السارق المال فإنه لا يضمن ، لأن الحق تعلق بذمته ،
صيا على حد تعبير القانونيين ، وذمته بعد إقامة الحد عليه صارت
يتعلق بها حق المال إذ أنه لا يستوفى حق من شخص مرتين ،

ولأن العقوبة الأشد قد وقعت فيسغنى بها عن عقوبة الصمان . وإذا كان في
الموضوع عقوبتان يكتفى بالأشد منهما ، إذ تجب ما قبلها .

والمالكية على أنه لا عام إلا حد واحد ، وقال مالك في الموطأ : (الأمر
عندنا أن الذي يسرق مرارا ثم يستعدى عليه أنه ليس عليه إلا أن يقطع يده
لجميع من سرق منه إذا لم يكن أقيم عليه الحد قبل ذلك ، فإن أقيم ثم سرق
ما يجب فيه القطع قطع أيضا) .

وقد عبر الإمام مالك عن ذلك الرأي بأنه المأخوذ به عند أهل المدينة ،
ولذلك عبر عن هذا الرأي بقوله (الأمر عندنا) أي بالمدينة . فهو رأي مؤيد
باجتماع أهل المدينة عليه .

ولا فرق في هذا الحكم بين أن تكون السرقة مكررة لعدة أشخاص ،
أو أن تكون السرقة مكررة من جماعه أو تكون السرقة مرة واحدة من عدة
اشخاص ، كأن يسطو لص على منزل فيه عدة سكان ، فيسرق متاعهم جميعا ،
ورفعوا جميعا فإنه لا يقام إلا حد واحد ، ويظهر أن ذلك مجمع عليه ،
لا خلاف فيه ، وذلك لأن الواقعة واحدة ، وإن تعدد المجنى عليهم ، والعقوبة
ليست على مقدار المال أو على عدد المجنى عليهم ، إنما العقوبة على الفعل
في ذاته .

١٨٢ - وقبل أن ننتهي مما يتعلق بالسرقة نقول أن ابن قدامة في المغني
نسب إلى أبي حنيفة قولاً لم نجده في كتب الحنفية . فهو يقول : (قال
أبو حنيفة إذا قطع بسرقة عين مرة لم يقطع بسبب سرقتها ثانية ، إلا أن يكون
قد قطع بسرقة غزل ثم سرقة منسوجا أو قطع بسرقة رطب ثم سرقة تمرا ،
واحتج بأن هذا يتعلق استيفاءه بمطالبة آدمي ، فإذا تكرر سببه في العين
الواحدة لم يكرر كحد القذف .

ومن فحوى هذا الكلام يستبين القاري أن العين إذا كانت غزلا ثم
تسجت تكون أخرى ، وكذلك البلح إذا كان رطبا ثم صار تمرا يكون عينا
أخرى ، وبذلك تكون السرقة التي تلحقها ، سرقة أخرى كلتاهاما توجب القطع .

من الواحدة اذا قطع لسرقته مرة لا يقطع لاجلها مرة أخرى ،
 أما عند غيرهم فان السرقة اذا تكررت ، ولو على عين
 واحدة ، لا تعد العقوبة على الفعل ، لا على ذات العين ،
 استيفاء شروط السرقة يوجب تعدد القطع في الدائرة

مع قولهم ان التعدد السرقة على عين واحدة ولكن تغير
 مع ، لتعدد العين ، اذ تتغير قيمتها ، فاذا كانت غزلا ونسج
 اذا كانت رطبا فجف صار تمرا ، فتغير الصفة الذي يغير القيمة
 الى حال أخرى . هذا هو حكم التداخل في السرقة . ولننقل

التداخل في حد القذف

القذف الشخص أحاد بأسمائهم بأن قذف شخصا باسمه ، ثم
 ، وثالثا باسمه ، ورفع كل واحد منهم أمره الى القضاء ، فان
 الفقهاء أن الجرائم لا تتداخل ، بل تتعدد العقوبة بتعدد
 لأن الجريمة الواقعة على كل واحد منفصلة عن الأخرى ،
 هذه الجرائم آحادية ، وإن تعدد أشخاصها ، فقذف شخص
 ، غير قذف شخص آخر ، وإذا قاموا برفع الدعوى فانه يحد

في البدائع أنه يكون حد واحد اذا كان الرمي في وقت واحد .
 أو لم يرقم حد ، حتى رفع الأخير بخلاف ما اذا حدا لأحدهم

جماعة من الناس فان كانوا لا يحصون ولا يمكن أن يوجه
 خاص ، كمن يقول أهل هذه القرية زناة أو أهل هذه القبيلة
 فأنوا يحصون عدا ، فانه لا يحد في هذه الحال ، لأنه يمكن أن

يكون القذف للجماعة بصفاتها جماعة ، بأن يكون الرمي يسيطر على مجتمعها ،
 وإن لم يسمع من كل فرد منها ، ولانه يدخل في الجماعة من لا يقع منهم الرمي ،
 ومع هذا الاحتمال لا يمكن لواحد أن يرفع الأمر الى القضاء لأن مظنة ابعاد
 عن التهمة ممكن ، ومع الاحتمال لا يتحقق الرمي بالرمي الذي يوجب حدا ،
 وإن امكن فأن الشبهة قائمة . ولا حد مع الاحتمال ولا مع الشبهة وانه
 في حال سقوط الحد يجب التعزير ، لأن في هذا الكلام اشاعة الفاحشة .

وإذا كان الرمي لجماعة يحصون عدا ، وهم معروفون بأشخاصهم ، كان
 يقول لجماعة في مكان معين انتم رعاة ، من غير أن يبين واحدا منهم ، وهم
 محصورون ويحصون عدا لا تكون التهمة موجهة لغيرهم .

وقد جاء في المغني لابن قدامة :

(وإذا قذف الجماعة بكلمة واحدة ، فحد واحد اذا طالبوا أو واحد منهم ،
 وبهذا قال طاووس ، والزهرى ، والنخعي ، وقتادة ، وحمام ، ومالك ، والثوري ،
 وأبو حنيفة والصاحبان . وقال الحسن وأبو ثور وابن المنذر لكل واحد حد
 كامل ، وعن أحمد مثل ذلك ، وعند الشافعي قولان كالروايتين ، ووجه هذا
 أنه قذف كل واحد منهم ، فلزمه حد كامل كما لو قذفهم بكلمات .

ولنا قوله تعالى : (والذين يرمون المحصنات ، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء
 فاجلدوهم ثمانين جلدة) ولم يفرق بين قذف واحد أو جماعة ، ولأن الذين شهدوا
 على المغيرة قذفوا معه امرأة . فلم يحددهم الا حدا واحدا ، ولأنه قذف واحد فلم
 يجب الا حد واحد ، كما هو قذف واحد ، ولأن الحد انما يجب باذخال المعرة
 على المقذوف بقذفه ، ويحد واحد يظهر كذب هذا المادف ، وتزول المعرة فوجب
 أن يكتفى به ، بخلاف ما اذا قذف كل واحد قذفا مفردا ، فان كذبه في قذف
 لا يلزم منه كذبه في آخر ، ولا تزول المعرة عن أحد المقذوفين بحده للأخر . فادا
 ثبت هذا ، فأنهم ان طلبوا جملة واحدة حد لهم وإن طلبه واحد أقيم عليه
 الحد ، لأن الحق ثابت لهم على سبيل البذل ، فأيهما طالب به استوفى ، وسقط
 (حق الباقي) فلم يكن لغيره الطلب به كحق المرأة على أوليائها في تزويجها
 اذا قام به واحد سقط عن الباقي ، وإن أسقطه أحدهم ؛ فليغيره المطالبة به ،

المعرة لم تنزل بعمو صاحبه ، وليس للعافى الطالب به ، لأنه

محمد رحمه الله رواية أخرى ، وهو ان طلبوه دفعة واحدة
لك ان طلبوه واحدا واحدا الا انه لم يعم حتى طلبه الكل
طلبه واحد فأقيم له الحد ، ثم طلبه آخر أقيم عليه الحد ،
وهذا قول عروه ، لانهم اذا اجتمعوا على طلبه ، وقع استيفاؤه
طلبه واحد منفردا كان استيفاؤه له وحده ، فلم يسقط حق
هم ولا اسقاطهم .

فتبين من هذا الكلام ان رمى جماعة محصورة بالزنى
واحدة فانه يتنازعه شبهان .

ان يكون كما اذا رمى كل واحد منهما منفردا ، لأن انحصارهم ،
التهمة بالزنى واقعة على كل واحد منهما منفردا كما لو عدد
، يجب حد لكل واحد منهم ، اذا طلبه ، لا يسقطه الحد لغيره
له ، فحدده لغيره لا يسقط حقه ، لأنه لم يتم له استيفاء الحد
ال بعض الفقهاء انه يحد لكل واحد منهم ، وهذا قول عند
ل عند أحمد .

ح ذلك الشبه عند الذين قالوه سببه تغليب حق العبد في حد
هذا الحد قام في نظرهم لرد اعتبار المقذوف ولا يقال ان اعتباره
لأجل غيره ، فيبقى حقه قائما وثابتا .

برمي الجماعة غير المحصورة ، ولكن لأنهم معينون أقيم حدا
شبهه بغير المحصورين في أنه اعتبر رميا للجماعة ، ولكنه
معينين ، فكان حدا واحدا كافيا .

ذلك الرأي التفت الى تغليب حق الله تعالى ، لأن حق الله تعالى
العام ، والزجر العام يتحمى باقامه حد واحد ، لأنه كاف
ردعه ، وصيانة أعراض الناس ، فاقامة حد آخر لا جدوى فيه

والرأي الثالث المروي عن الإمام أحمد رضي الله عنه قد أخذ بالاتجاهين
وبالشبهين ، فهو قد أخذ بالشبه الثاني في حال ما اذا رفعوا الدعوى مجتمعين ،
أو فرادى ، ولكن لم يقيم الحد حتى تم جمعهم ، وأخذ بالأول في حال ما اذا
رفعوا الأمر الى القضاء فرادى ، وحد بكل واحد رمع قبل ان يرفع الآخر ،
ولعل لهذا الكلام معنى بالنسبة للمعرة ، لأنه ان سكنت بعد ان حد للآخر
قد يعد سكوته تسليما بالاتهام ، فاذا نفى عن نفسه وطالب بحد القذف
يجاب لدفع المعرة .

١٨٥ - هذا كله اذا كان قذف الجماعة بلفظ واحد ، أما اذا تكرر
اللفظ ومرات القذف ، فقد اختلف الفقهاء على رأيين :

أحدهما : قول بعض الفقهاء يجب حد لكل كلمة ، وذلك مذهب مالك ،
لأنها حنافة توجب حدا ، فاذا تكررت كفى حد واحد ، كما لو سرق من جماعة ،
أو زنى بنسأ ، أو شراب مسكرات محلبة .

والثاني : أنه يجب حد لكل كلمة منها وهذا مذهب الشافعي وأحمد ،
وابن أبي ليلى والشعبي وقتادة ، لأنها حقوق الآدميين ، فلا تتداخل كالديون
والقصاص ، وفرقوا بين الحكم في القذف والحكم في الزنى والسرقة بأن حق
الآدمي بالنسبة للسرقة في المال ، وأما القطف فحق الله تعالى خالص ، أما
القذف ، محق الآدمي متصل به .

وقد نسب صاحب المغنى القول الثاني الى أبي حنيفة وأصحابه ، ولكن
بالرجوع لكذب الحنفية تبين أنه لا يجب الا حد واحد ، فقد جاء في البدائع
للكاساني ما نصه :

(وكذا يجري فيه التداخل عندنا ، حتى لو قذف انسانا بالزنى بكلمة ،
أو قذف كل واحد بكلام على حدة لا يجب عليه الا حد واحد سواء أحضروا
جميعا أو حضر واحد ، ولو ضرب القاذف تسعة وسبعين سوطا ، ثم قذف آخر
ضرب السوط الأخير فقط ، وعند الشافعي يضرب السوط الأخير للأول وثمانين
سوطا آخر للثاني ، ولو قذف رجلا فحد ، ثم قذف آخر يحد بحد الثاني
بلا خلاف) .

كلام أن الحنفية ينظرون إلى حد القذف على أنه حق لله
وبين السرقة ، ولا بينه وبين الزنى إلا في الخصومة ،
وإن يكونان على سواء ، إذ المقصود فيه الردع والزجر ،
بمرّة واحدة ، ويتفرع على ذلك أمور ثلاثة :

أ - إذا كان قذف الجماعة بكلمة واحدة أو بكلمات ، فلا يقام
الحكم ، إذا أقيم عليه الحد للقذف ، وطالب الآخر بأقامته ، فإنه

الغيرة بتمام الحد حتى أنه لو طالب الثاني بأقامة الحد ، وقد
سوط واحد أغنى عند الحنفية ، وعند غيرهم لا بد من

إثبات البدائع ، أنه لو كان قد باشر سبب الحد ، وهو لا يزال
الحد ، كما لو قذف الشهود وهو يضرب اعتبار الحد الذي أقيم
بهم سواء ، وذلك سير على مقتضى منطق المذهب الحنفى ،
نق الله تعالى ، وليس للأحمدين حق فيه إلا بمقدار حقهم في
ما لا حق لهم ، حتى أنه لا يعتبر عفوهم ، كما بينا من قبل .

خلاصة القول في الاختلاف بين المذاهب في مسألة تعدد
القاذف واحد ، أن مالكا وأحمد والثوري ، وأبا حنيفة
في رواية أنه لا يقام على القاذف إلا حد واحد سواء أكان
واحدة أم كان بكلمات متفرقة ، وكان ذلك قياسا على حد الزنى
ب ، فإنه إذا تعدد السبب الموجب أو المجنى عليه ثبت حد واحد
قد قبل إقامة الحد ، وأما إذا كان بعد إقامة الحد ، فإنه يجب
سبب الجديد الذي فرض بعد إقامة الحد لأجل السبب الأول ،
سلى الله عليه وسلم لأعن من رمى امرأته مع رجل عينه ، ولم يقم
فيه ، وهذا يدل على أن السبب مادام واحدا فحد واحد ، وإن تعدد

المقذوفون ، وكذلك الأمر في رجم الثلاثة الذين شهدوا على المغيرة بن شعبه ،
مقد حد عليهم حد واحد مع أنهم اتهموا المغيرة ومن رموها معه .

وفريق آخر من الفقهاء قالوا عليه حدود بمقدار من رماهم ، وهذه رواية
عن أحمد ، وقول عند الشافعية وقول عند بعض المالكية ، وحجتهم في ذلك ،
أن حق آدمى ثابت ، فوجب لكل واحد منهم حق ، وقد بينا فقه هذا ، وهو
أنهم يغلبون حق آدمى ، بينما الأولون يعتبرون القذف بعد الخصومة حقا
خالصا لله تعالى ، ومما استدأوا به أيضا أن الرجل إذا كان له زوجات أربع أو
أقل ، ورماهن جميعا بالزنى يكون عليه أن يلعن كل واحدة ، واللعن حد قائم
مقام حد القذف أو مستقل عنه ، ولكن سببه الموجب له متفق مع السبب
الموجب لحد القذف ، مهما متشابهان في السبب ، وإن تغايرا في الحقيقة إذ
اللعن إيمان ، وحد القذف حلد .

وفي الحقيقة إن اللعان ، وإن اتحد مع حد القذف في السبب يختلف معه
في الحقيقة ، ويكفى ذلك لثبوت التغاير ، لأن اللعان أمان أربعة ، ولا يغنى
بيمينه مع واحدة عن يمينه مع الأخرى ، ولأنه يترب عليه نفى النسب
والطلاق ، وذلك يقتضى أن يكون لكل واحدة لعان خاص بها .

وقد نقلنا عن المغنى ما روى عن أحمد أنه إذا كان القذف للجماعة بكلمة
واحدة كان الحد واحدا ، والا تعددت الحدود بعددهم .

ونقلنا لك أن مذهب أبى حنيفة وأكثر المالكية أنه حد واحد وأنه
إذا قذف وهو يجلد بكمل الثمانون ولا زيادة ، ولكن في المذهب المالكي أقوال
ثلاثة بالنسبة لمن قذف قبل أن يتم إقامة الحد عليه ، وكان القذف وهو بحد .

القول الأول : أنه لا يعتد بما كان قبل القذف الأخير ، وبيتدأ من
ذلك الوقت جلد ثمانين جلدة ، وذلك لأن الجزء الأول يعتبر لا وجود له ،
والقذف الجديد احتاج إلى حد قائم بذاته ، فيتداخل فيه بقية الأول ، وكأنه
حد للإثنين معا ، ولا يمكن اعتبار عدد الجزء الذي جلد به أولا من الثاني

، وذلك مقتضى القياس الفقهي ، ولعل رأى الحنفية

كقول الحنفية ، وهو أنه يكمل الأول ، لأن الثاني من استحسان كما بيينا .

في المذهب : أنه إذا كان القدر الذي ضربه يسير أو غيره ، فإنه يتم هذا الحد ، ويغنى عن الثاني ، وقيل إذا مضى الأول ، وقيل إن مضى الثلاثين ابتداء الثاني .

أنه إن مضى الحد الأول ، ولم يبق منه إلا يسير أتم ، حداً جديداً ، وهذا مماثل بالنسبة لبقاء اليسير .

أقوال الفقهاء استخلصناها من تنال الكتب ، والله سبحانه

كله إذا تعدد المذوفون ، ولم يتعدد القاذف ، والصورة القاذفون ، واتحد المذوف ، وذلك أنه يتعدد من قذف ولكن لم يبلغوا أربعة ، إذ أنهم لو بلغوا أربعة كانوا كافية من حيث العدد ، لإثبات حد الزنى ، وإذا سقطت عدالتهم ، فلا يقام عليهم حد القذف لكان الشبهة كما أشرنا

وا نصاب الشهادة على الزنى فإنه يحد كل واحد منهم حداً بحد ، ولا يغنى حد واحد عن حد الآخر ، وذلك لأن عليه وسلم قد حد من أشاعوا الفاحشة ، وقذفوا الطاهرة دة عائشة رضى الله تعالى عنها ، ولأن عمر بن الخطاب شهدوا على المعيرة بن شعبة بالزنى .

ج كل الوضوح لأن الحد قد وجب على كل مرتكب للقذف ، ولا عبرة بكون المحنى عليه واحداً أو أكثر ، فالعبرة بمن ارتكبها ، وإقامه الحد واجب على الإمام وجوباً عينياً ، فك ، وعلى كل إنسان أن يصون لسانه عن الافتراء ، على واجب عيني عليه .

تداخل العقوبات المختلفة

١٨٧ - كان ما بناه خاصاً بتعدد الجرائم . والعقوبة واحدة . ولكن قد تتعدد العقوبات وتختلف في الجريمة الواحدة ، كالزنى مثلاً ، فإنه قد يرتكبه قبل أن يكون محصناً بالزواج ، وقبل أن ينام عليه الحد بالحد تروج ، ويرتكب الزنى مان العقوبة حينئذ تكون الرجم . مان الجريمة من جنس واحد ، ولكن العقوبة مختلفة باختلاف أحوال الارتكاب ، وقد تعددت الجرائم ، ولكل جريمة عقوبة خاصة ، وفي هذه الحال ، أما أن تكون الجرائم كل عقوبتها الحد ، وأما أن تكون مختلفة بعضها عقوبته حد ، وبعضها عقوبته قصاص .

وعلى ذلك تكون الأحوال ثلاثاً :

أولاً : أن تكون العقوبة مختلفة ، والجريمة متحدة النوع ، ولكن الاختلاف باختلاف الحال .

الثانية : أن تكون العقوبات مختلفة ، والجرائم ليست من جنس واحد ، كمن يرتكب الزنى . ويقذف غيره به ، وكلها عقوبتها من الحدود . وكمن يسرق ويزنى ويشرب الخمر .

الثالثة : أن تختلف الجرائم ، وبعضها يوجب حداً ، وبعضها يوجب قصاصاً .

ولكل من هذه الأقسام حكم نرجو أن يبينه بياننا وأفيا مع الإيجاز .

١٨٨ - ولننكلم في الصورة الأولى ، وهي ما إذا كانت الجريمة واحدة ، وهي توجب حداً في حال ، وتوجب أغلظ منه في حال أخرى .

وذلك يكون في الزنى إذا زنى وهو غير محصن ، ووصل أمره إلى القاضي ، وقبل أن يقام عليه الحد ، زنى بعد أن أحصن أيقام الحدان أم أن يدخل الضعيف في القوى ، فيكتفى بالرحم ؟

قال المالكية وأحمد وأبو حنيفة وأصحابه يكتفى بالجزم لما روى عن عبد الله بن مسعود أنه إذا اجتمع حدان فيهما القتل اكتفى به ، وهذا القول

رضوان الله ببارك وتعالى عليهم ، والحدود شرعت
والقتل كاف لهذا من غير ضم شيء إليه ، لأن المعتدى
يجمع أو الشرع ، وما دام قد توحد المعتدى ، فيتوحد
لأن الأقل يدخل في ضمنه ، ولا يدخل الأغلب في ضمن

نولان

يجلد لحال عدم الإحصان . ويرحم لحال الإحصان ،
ولم يوجد ما يسقط أحدهما - وكلامهما نوافر سببه .
له ، فوجب استيفاءه ، والاكتفاء بالأغلب أهمل لحال
لأن حدود الله تعالى بدت بالنص . فلا تسقط بالرأى ،
الجلد : وجاء بالرجم ، ولا تلغى النصوص بالرأى .
أهمل للنص بالرأى ، وذلك غير سائغ . وكون الردع
يكفى للزجر والردع ، الغناء للنص بالحكمة أو العلة .

للشافعي هو كقول مالك وأبي حنيفة ، وقد بينا وجهته .

عن أحمد بن حنبل تجمع بين الحدين .

لفقهاء في الحال الأولى ، ولو طبقت أحكام الحدود لاخترنا
العقوبة الخفيفة في العقوبة العظيمة وأن ذلك هو منطق
سيرهم للقوانين الوضعية .

لشعراني في الميزان الكبرى أنه يترك الأمر للإمام يختار أي
الأخف في موضعه ، والأغلظ في موضعه ، وإن القرآن
في عقوبة المحاربين إذا قتلوا وسرقوا فجعل العقوبة القتل

بعد أقوال الفقهاء في حال الزنى من غير إحصان ، ثم بعد
نقلنا إلى الحال الثانية ، وهي حال الجمع بين جرائم الحدود

التي تختلف فيها العقوبات ، كالجمع بين السرقة والزنى مع الإحصان ، وشرب
الخمر ، والقذف ، أو الجمع بين بعض هذه الجرائم المختلف في عقوباتها ، وقد
قسمها ابن قدامة في المغني ثلاثة أقسام :

أولها : أن تكون كلها خالصة لله تعالى كأن يسرق وي زنى وهو محصن
أو غير محصن ويشرب .

ثانيها : أن تحتجم حدود الله فيها حق ، وحدود للعبد فيها حق .

ثالثها : أن تكون حدودا خالصة للعبد ، كالقصاص والقذف عند
الحنابلة .

هذه هي الأقسام التي ذكرها ابن قدامة في المغني .

ونجد القسم الأخير هو القسم الثالث من الأقسام التي ذكرناها ابتداء ،
أو هي الحقيقة هو داخل في عمومها ، وليتكلم في القسم الأول والثاني ، ولنترك
الكلام في القسم الثالث إلى موضعه من قولنا .

١٩٠ - وإذا اجتمعت الحدود من أجناس مختلفة ، ولها عقوبات
مختلفة فلها وجهان :

أحدهما : أن يكون فيها قتل ، كأن تجتمع سرقة وزنى مع إحصان ،
وشرب للخمر ، وكلها ثابتة ، والقول في هذه كالقول الذي مضى بيانه ،
وهو ما إذا كانت الحدود من جنس واحد واختلفت عقوباتها ، باختلاف
أحوالها .

فقد قال بعض الفقهاء أنه يسقط ما دون القتل ، ولا تثبت عقوبة دونه ،
وقد قال صاحب المغني أنه قول ابن مسعود وعطاء والشعبي والنخعي
والأوزاعي وحماد ومالك وأبي حنيفة ، وقال الشافعي يسنومى جميعها ، لأن
ما وجب مع غير القتل يجب مع القتل ، كقطع اليد قصاصا .

وقد استدلل صاحب المغني لإسقاط دون القتل بما نقلنا من قبل عن ابن
مسعود وبما قاله الصحابة والتابعون ، وقد فرق بين العقوبة بالقصاص ،

الغرض من القصاص شفاء غيظ المجنى عليه وأوليائه ،
ولذلك حاز أن يجمع بين فق العين والقتل
في قد فقا عين المجنى عليه وقتله . فان غيظ المجنى عليه .
وزيد على أن القصد من القصاص هو المساواة بين
مقد يقتضى ذلك أن يوقع القاضى بالجاني ما أوقعه بالمجنى

أن تتعدد اجناس الجرائم والعقوبات ، وليس فيها
ولين :

كل حد يقام ، لانه تعدد السبب ، فيتعدد السبب ، فاذا
شرب ، وسرق فان الحدود كلها تقام ، فيجلد للزنى مائة ،
وتقطع يده للسرقة ، لتعدد الأسباب ، فتتعدد المسببات
أسباب متفرقة ، وليس عنها من يجب ما عداه من عقوبات .
لحنفية ، وبعض المالكية أو أكثرهم ، والشافعية ،

قالوا ذلك اختلفوا فيما بينهم بأى العقوبات يبدأ ، فقال
بغيرهم يبدأ القاضى بالأخف لأنها متساوية في اوجوب ،
فدبم أو التأخير ، وليس احدها بأولى بالتقدم من الآخر ،
حمة يستلزم الابتداء بالأخف ، فيبدأ بالشرب ، ثم يثنى
لمع للسرقة وان أخذ المال في المحاربة ، ويدخل فيه القطع
قد سرق ، ولم يقم عليه الحد ، لأنهما جنس واحد ، وان
تبين في تداخل العقوبات في السرقة .

ية يبدأ بالثابت بالنص القرآنى ، ويتخير فيه ، فلو زنى وسرق
، ولو زنى وسرق وشرب خير في الابتداء بين حد الزنى
من بعدهما يكون حد الشرب ، لانه ثابت بالسنة ، وأما الحنابلة
دمون حد الشرب ، لانه أخف .

انى : قول بعض المالكية فقد سرموا في الأحكام بين العقوبات
غير المتجانسة ، فاذا كانت العقوبات جنسا واحدا ، وهو

الضرب تداخلت ، وان اختلف جنسها لا تتداخل ، وعلى ذلك الرأى اذا
شرب وزنى . فان العموية تتداخل ، ويقام عليه اسدها ، مبصرب مائه جلدة ،
ولكن اذا سرق ورزى اقيم الحدان ولا يدخل احدهما في الآخر ، لأن
العقوبة غير متجانسة ، ولا يمكن أن تدخل احدهما في أخرى .

وجهة هذا الرأى أنه اذا تجانست العقوبة فبدخول احدهما في الأخرى
تتحقق اقامتهما مما . لان حد الشرب ثمانون . وقد تحقق ، وحد الثانى مائة .
وقد تحقق ، ولان الثمانين اذا استركت في الحد لا يمنع أنها اقيمت ، وأما اذا
كانت العقوبات غير متجانسة فلا تتحقق الا اذا اقيمت جتمعها .

وعلى هذا الرأى اذا شرب وزنى وسرق . قطعت يده . وأقيم حد الزنى
فقط لتداخل الثانى منه .

وهذا الرأى كما رأينا يقوم على أساس أن العقوبة اذا كانت من جنس
واحد يكون الحكم كالجرية اذا كانت من جنس واحد ، وأوجب حدا
واحدا (١) .

١٩٢ - القسم الثانى من الاقسام التى ذكرها ابن قدامه في المغنى ،
وان لم يكن الثانى فيه . بل هو الثالث ، ولكنها اخترنا ذلك الترتيب ،
لأن أكثر القسم الثالث من القصاص ، وذكر استطرادا ، وما يذكر استطرادا
يكون آخر ، وهو ما اجتمع فيه الحقان حق الله تعالى وحق العبد من عقوبات ،
وقد قسم الى ثلاثة اقسام

أولها : ألا يكون فيها قتل ، وقد ضرب لذلك مثلا ، حد الزنى من غير
المحصن وحد الشرب ، وحد القذف ، لأن الحنابلة والشافعية يعتبرون حد
القذف من حقوق الآدميين ، وقد نوهنا الى أن الحنفية يعتبرونه من حقوق
الله تعالى . وان كان لا يقام الا بالخصومة كحق السرقة

ومهما يكن فقد قال الحنابلة والشافعية والحنفية ان كل حد يقام لتعدد
الأسباب واذا تعددت الأسباب تعدد السبب لا محالة ، كالقسم السابق .

(١) راجع في هذا المغنى ج ٨ ص ٢٩٨ . وفتح القدير ج ٤ ص ٢٠٩ ،
والمنتقى شرح الموطأ ج ٣ ص ١٤٦ ، والمدينة ج ١٦ ص ٤٨ .
(م ١٨ - العقوبة)

من المالكية ان الحدود التي تتحد عقوبتها وهي عقوبات الجلد ،
للولو الذي ذكرناه آنفا ، أما غيرها فلا يتداخل .

مخصوص عليه في المدونة المروى عن مالك يتفق مع رأى الأئمة
هو أن يكون لكل حد عقوبته لتعدد الأسباب ، فيكون لكل

الثاني : مما اجتمع فيه الحقان . هو ما يكون فيه قتل كالرجم
ضرب في الشرب ، والقتل للردة او القصاص ، والقذف .

أما في حكم هذا ان حدود الله تعالى تدخل في القتل سواء أكان
كان القتل قصاصا ، فاذا شرب واراد فانه يذهب حد الشرب ،
صنا ، وسرق ، لا يجب حد السرقة ، وفي ذلك خلاف الشافعي
وقد رويناه من قبل .

ذهب الشافعي اذا كانت العقوبات الأخف من حقوق الأدميين ،
تستوفى ، فان فقا عينا ، وزنى محصا . فانه لا يدخل القصاص
وبة القتل ، ويبدأ باستيفاء القصاص .

جملة اذا كان الحد قتلا كالردة ، والرجم ، وكان معه عقوبات أخرى
أن استيفاء ما بعد القتل يكون مثله ، والمثلة لا تجوز ، فاذا زنى
طع يداً ، فانه يبدأ بحقوق الأدميين تستوفى ، ثم بعد ذلك يكون
حطم سنة ، وقتل فانه يبدأ بالقصاص في السن .

أما أن الشافعية والحنابلة يرون أن حد القذف من حقوق الأدميين ،
قذف وزنى مع الإحصان فانه لا يندمج حد القذف مع القتل بل يبقى
ندم حق الأدمى وهو القذف على القتل رجما لأنه خالص حق العباد .

أنت العقوبات كلها لحق الأدميين ، فانه يبدأ بالأخف ، فاذا فقا
فانه يبدأ بفق العين ثم يثنى بالقتل قصاصا .

والقسم الثالث مما يجتمع فيه الحقان : حق الله تعالى وحق
وما تكون العقوبة فيه القتل ولكن الحد أوجب لو انفرد .

والقصاص أوجب لو انفرد ، كمن زنى محصنا ، وقتل ، فان القتل يجب عليه
بسببين مختلفين :

أحدهما : حق الله تعالى .

والثاني : حق الأدمى بالقصاص له . وكذلك لو وجب القطع قصاصا ،
وسرقة ، فالمرر أن القصاص يقدم على الحق ، ومدد وصح ذلك ابن قدامة
في المغنى فقال :

(والنوع الثالث ان يتفق الحقان في محل واحد . كالقتل والقطع قصاصا
وحداً ، فان كان فيه ما هو خالص لحق الله تعالى كالرجم في الزنى . وما هو
حق لأدمى كالقصاص ، قدم القصاص لتأكد حق الأدمى ، وان اجتمع القتل
للقتل في المحاربة والقصاص بدى ، بأسبقهما لأن القتل في المحاربة فيه حق
لأدمى أيضا ، فيقدم أسبقهما . فان سبق القتل في المحاربة استوفى ووجب
لولى المقتول الآخر دينه في مال الجاني . وان سبق القصاص قتل قصاصا
ولم يصلب لأن الصلب من تمام الحد ، وقد سقط الحد بالقصاص ، فسقط
الصلب كما لو مات ، ويجب لولى المقتول في المحاربة دينه لأن القتل تعذر
استيفاؤه ، وهو قصاص ، فصار الى الوجوب الى الدية وهكذا لو مات القاتل
في المحاربة وجبت الدية في تركته لتعذر استيفاء القتل من القاتل ، ولو كان
القصاص سابقا فعفى ولى المقتول استوفى للمحاربة سواء عما مطلقا أو الى
الدية ، وهذا مذهب الشافعي) .

(وأما القطع فاذا اجتمع وجوب القطع في يد أو رجل قصاصا وحداً)
قدم القصاص على الحد المتمحض لله تعالى كما ذكرنا . سواء تقدم سببه أم
تأخر ، وان عفا ولى الجنايه . استوفى الحد ، فاذا قطع بدا ، واخذ المال
في المحاربة قطعت يده قصاصا وينتظر برؤه ، فاذا برى ، قطعت رجله للمحاربة
لأنهما حدان ، وانما قدم في القصاص في القطع لأن القطع في المحاربة حد
محض وليس بقصاص . والمثل سيما تتضمن القصاص ، ولهذا لو مات القتل
في المحاربة وجبت الدية ، ولو فات القطع لم يجب بدل ؟ .

(واذا ثبت أنه يقدم القصاص على القطع في المحاربة . فقطعت يده
قصاصا ، فان رحله تقطع ، وهل تقطع يده الأخرى ؟

المقطوع بالقصاص قد كان يستحق القطع بالمحاربة قبل
ص منه لم يقطع أكثر من العصى الباقي من العضوين
لأن محل القطع ذهب بعرض حادث . فلم يجب قطع
يدوان أو مريض . وعلى هذا لو ذهب العضوان جميعا
ليه . وإن كان سبب القطع قصاصا سابقا على محاربته
العضو الذي وجب في المحاربة مثل أن وجب القصاص
قطع يمينه في المحاربة ، مهل تقطع اليد الأخرى للمحاربة ؟
الروايتين في قطع يسرى السارق بعد قطع يمينه ، أن
ما هنا والا فلا .

يستبين من ذلك الكلام أمور ثلاثة

الآدمي يقدم دائما إذا كان ثمة قصاص : وحد خالص ليس
ص . سواء أكان ذلك الحد قطعا . أم كان قتلا ، فمن استحق
ي . واستحق القتل للقصاص يقدم حق الآدمي ويستقط

اجتمع القتل قصاصا ، والقتل حدا وكان القتل في معنى
حارب وقتل في أثناء المحاربة فإنه يستحق القتل على أنه
لأن التقتيل لا يكون إلا إذا قتل من المحاربين فلا يتصور
ذه ، فإذا كان مع استحقاق القتل بالمحاربة استحقاق للقتل
تان فيهما حق لآدمي . حق لآدمي خالص ، وحق لآدمي يخالطه
أن لم يكن خالصا ، وفي هذه الحال يقدم الأسبق مهابا
هو القتل في غير حراسة قتل وسقط الحد . وإن عفا ولي الدم
ة فإن الثاني لا يسقط ويجب الدية ، وإذا سبق الحد وجب
الدية لأجل القصاص .

عبد أحمد والشافعي . وأما غيرهما فإن القصاص إذا ثبت
بوا . مدم أم لم يقدم ، ولا يجب شيء على قتل الحاربة
حكم عند غير أحمد والشافعي إذا سبق الحد . فإن حق الآدمي
ال . وإذا عفا ولي الدم فإن الحد يستمر قائما .

ثالثها : أن الفقهاء اختلفوا على نظرين بالنسبة للقتل في الحاربة .
فمنهم وهم المالكية والحنفية اعتبروا العقوبة حدا . ولم يعتبروا قصاصا .
ولذلك إذا قتل المحارب قصاصا لا يقام الحد ، ولا تجب الدية ، لأن الدية
لا تكون إلا عند القصاص ، وإن ذلك النظر واضح في المذهب المالكي . لأن
المذهب المالكي يخير ولي الأمر في كل الجرائم بين القتل والصلب والقطع
والنفي في الأرض ، فينفذ ما يراه مصلحة . ففكرة القصاص منفية تماما .

والمذهب الحنفي ، ولو أنه يقرر أن العقوبات لا تخير فيها بل هي موزعة
على حسب الجرائم . ولكن العقوبات حد . ولذلك لا تقبل العفو ولا تحتاج
إلى طلب ولي الدم . ولو كان فيها قصاص لاحتاجت إلى دعوى من ولي الدم
ولقبيل العفو ، ولأنها عقوبة للزجر العام لا للقصاص .

وللمذهب الحنبلي والشافعي نظر مع أنها حد إلى أن فيها شيئا بالقصاص .
ولأن وجوب الدية أردع والتشديد في العقاب يوجبها .

اجتماع حقوق الآدميين :

١٩٤ - هذا هو القسم الثالث ، وهو اجتماع حقوق الآدميين كمن يقطع
يداً أو ينفق عينا ، وكمن يذف ويسرق عند من يقول أن حد الذف من حقوق
الآدميين ، وهنا يختلف الحكم في حالين :

أحدهما : أن يكون في العقوبات عقوبة القتل قصاصا .

والثانية : ألا يكون في الجرائم المرتكبة ما يوجب عقوبة القتل
قصاصا .

والحال الأول التي يكون فيها القتل قصاصا قال فيها الحنفية إن القتل
يجب ما عداه ، فإذا كان في العقوبات قطع اليد قصاصا وفقا عين ، وقتل ،
فإن كان المحس عليه واحدا وكانت العقوبة مختلفة النوع ، والجريمة مختلفة ،
فإنه يجمع بينهما بأن تكون إحدى الجريمتين خطأ ، والأخرى عمدا فإنه
يجمع بينهما لاختلاف الجريمة ، فإن الخطأ موجب الدية ، والعمد موجب
القصاص ، فوجب اجتماع العقوبتين لاختلاف نوع الجريمتين .

جريمة عمدا ، فان قطع يده عمدا ، وقبل أن تدبراً قبله ،
والقطع ، أو القتل فقط على حسب ما يراه عدلا .
جمهور الفقهاء ، لأن الفعلين مختلفان ، والقصاص أساسه
- إذا اكتفى بالقتل .

القتل يجب ما عداه ، ولا تقطع يده لاتحاد الجريمة ،
د تكون الأولى تمهيدا للثانية ، فتجتمع بينهما .

برات ، وبعد برئها قتله ، فإنه يقطع ويقتل لانهما
يعاقب عليهما بمقتضى قانون المساواة فى القصاص .

عليهم بأن قطع يد أحدهم ، وقتل الآخر ، فإنه يجب
لامرين فيقطع ثم يقتل . ويبدأ بالقطع ، لأنه الأخف ،
قتل تمثيل بجثة المقتول ، والمثلة منهى عنها بمقتضى
يف : (اياكم والمثلة) .

الحال الأولى وهى ما اذا كان فى العقوبة قتل ، أما اذا كانت
ما كان قطع يدا ، وفقا عينا ، فإنه يقام القصاص فى كل
، اكان من وقع عليه الاعتداء واحدا ام كان أكثر ، لان ذلك
ولأنها جنايات متعددة ، فوجب القصاص لكل واحدة لعدد
سببات .

العقوبة عند التنفيذ كان قطع لرجل يده اليمنى . وقطع
ضا فان موجب القصاص أن يقطع لكل واحد البد اليمنى ،
هذه الحال يقطع يميناه لأحدهما ، ويأخذ الآخر الدية لتعذر
ويبدأ فى القصاص لأول الجريمة . ويأخذ صاحب الثانية
أحد مؤلا ، المجنى عليهم لا يسقط حق الباقي ، فلو قبل الدية
لأولى اقتصر للثانى لإمكان اجتماع العمويتين .

المغنى فى الجمع بين العقوبات فى حق الأدميين ما نصه :
خالصه للأدميين ، وهى القصاص وحد القذف | عند من يقول
فهذا تستوفى كلها ، ويبدأ بأخفها فبعد للقذف ، ثم يقطع

ثم يقتل لأنها حقوق للأدميين أمكن استيفاءها . فوجب كسائر حقوقهم ،
وهذا قول الاوزاعى والشافعى ، وقال ابو حنيفة يدخل مادون القتل فيه
احتجاجا بنقل ابن مسعود ، وقياسا على الحدود الخالصة لله ، ولنا أن
ما دون القتل حق لأدمى فلم يسقط به كذنبهم ، أما حق الله تعالى فإنه مبنى
على المسامحة .

وان فى القتل عن أبى حنيفة نظرا . وقد بينا أن أبا حنيفة يمنع التداخل ،
وأن الصاحبين هما اللذان يدخلان العقوبات فى ضمن القتل اذا كانت الجريمة
متحدة فى الشخص الذى وقعت عليه ، وفى كونها عمدا ، والبرء لم يكن قد تم
قبل ارتكاب جريمة القتل .

هذه نقطة الخلاف وحدها ومالك كجمهور الفقهاء فى أن عقوبات
القصاص لا تتداخل بمقتضى قانون المساواة بين الجريمة والعقوبة الذى
يوجبه القصاص .

١٩٥ - هذه نظرية تداخل العقوبات رسمنا حدودها ، وبيننا أقسامها ،
بمقدار ما وسعه المقام من غير تدخل فى الأحكام الجزئية ما أمكن ، الا ما يكون
به توضيح النظرية ، فلم يعرض لاستقراء الجزئيات ، لأن الجدوى فى بيان
القاعدة أكبر من الجدوى فى تفصيل الجزئيات ، وذكرنا من الخلاف ما يوضح
اتجاهات الفقهاء من غير نقص للخلاف فى الجزئيات ، لأن بيان الكليات يضم
فى ثناياه أحكام الجزئيات .

وقد جرننا الاستطراد الى كلام موجز لبيان التداخل فى القصاص اذا جرتنا
السبب الموازنة بين عقوبات القصاص ، والحدود ، ولذلك تفصيل فى موضعه
والله المستعان .

تكرار الجرائم أو العود

العود في اصلاح القانونيين أن يتكرر من الشخص ارتكاب جريمة ما قبل عقوبتها ، وهو مشدد للعقاب ، فالسرقة المبتدئة يخف عقابها ، تستند عقوبتها ، وبمقدار التكرار يستند العقاب .

نظر هل لهذا نظير في الفقه الإسلامي ، ونحاول الآن في هذا والاستقراء في أبواب الحدود المختلفة ، والنظر في الأحوال

مقرر حقيقتين

١ - للحدود عقوبات مادية محدودة لا مجال للزيادة فيها أو النقص في القاضى الحد فقد أخطأ وتجاوز حد الله إلا أن تكون الزيادة عقوبة رى ، فالتخفيف والتشديد فيها لا يكون بنقص أو زيادة ، به العقاب ، كان يضرب بسوط عنيف الوقع ، أن تكرر منه على أن ذلك يكون للقضاء في حدود طاقة الجاني ، والقاضى له داة الضرب ، ويغلف فيها على حسب ما يرى من مصلحة .

الثانية : أن عقوبة الحد للردع العام لا مجرد تعذيب التهم فإذا كان فيها التأديب ، المنع المجرى من العود ، وذلك ليس ل ، بل المقصد الأعظم والأول هو إحياء العبرة في الراى العام ، فأت ، ولذلك لم يكن بمة تناسب بين ذات الفعل وذات العقاب ، بين وقع الفعل في نفوس الناس ، والعقوبة في ذاتها .

وجدنا في كثير من الأحوال الاتجاه إلى إسقاط انعماب لتسببات يزم بمخالفة أحكام الشرع ، وارتكاب الجرائم ، ولكن ترك الأمر إلى التعزير الذى يراه القاضى ، بدل الحد المقدر الذى لا سبيل نقصه عددا .

ثم وجدنا أن الجريمة إذا تكررت قبل العقوبة لا تزيد قدرتها ، بل أنه تتداخل العقوبات بعضها في بعض ، ويغنى الأكثر فيها عن الأقل ، فمن زنى عدة مرات وهو غير محصن ، ثم تدت تكراره الزنى قبل إقامة الحد ، لا تقام حدود بعد ما ارتكب بل يقام حد واحد ، يغنى عنا كلها .

وأنه إذا ارتكب جريمة حدين مختلفتين ، وكانت عموبتهما الضرب كان يشرب الخمر ويبنى ، فإنه يحد حد الزنى فقط ، لأنه مائة ، وحد الشرب ثمانون ، فيدخل الشرب في الزنى ، ولا يقام له حد آخر .

وكل هذا للمعنى المقصود من الحدود ، وهو إيجاد الردع العام .

١٩٧ - هذا ما نأخذ من الفروع الجزئية التى يلوح لنا ما تنتجه البه ، وهى تنادى بنا إلى أن نقرر أن العود أو التكرار ليس له أثر في زيادة الحد أو نقصه ، من حيث الزيادة والنقصان .

على أننا إذا وسعنا أفق النظر ، فإننا قد يتأدى بنا البحث إلى حقيقتين أخريين :

الأولى : أن باب التعزير مفتوح على مصراعيه ، فإذا رأى أن رجلا قد أشد شره وزاد ، فإنه يقيم عليه تعزيرا منفصلا عن الحد ، ولا يكون مع إقامة الحد ، حتى لا يكون زيادة عليه ، على أنه قد يكون بمقتضى النطق في نظر بعض الفقهاء مؤديا إلى أن يعتبر ذلك زيادة في الحد ، وإن كان فيه تحايل ، ولذلك نجد الباب مفتوحا بلا خلاف بين الفقهاء ، وهو أن يشدد في العقاب بغلف الآلة التى تكون بها إقامة الحد .

الحقيقة الثانية : أن يكون التكرار عند جمهور الفقهاء مؤديا إلى إغلاق التوبة التى تسقط الحد . مان جمهور الفقهاء قد قرروا أن التوبة تمنع إقامة الحد ، وقد وضحنا ذلك عند الكلام في أثر التوبة وانتهينا من تحليل قضية التوبة إلى أنه لا يمكن أن تكون توبة مع تكرار الجريمة ، لأن التوبة تقتضى الندم على ما وقع ، والعزم على ألا تقع مرة أخرى ، وألا تقع بالفعل .

وقد ذكرنا أن مؤدى ذلك بالنسبة للسرقة والزنى والشرب ألا يقوم الحد إلا عند التكرار ، وكون الجريمة تصير وصفا له لا يعرف إلا بها ، ويتأتى

ناظرين بأن الوصف بالزاني والسارق ، وكونهما يصيرين
باطل العقاب .

والعود مؤكداً لموقع العقاب بعد أن كان من قبل بحتم
هذا بلا ريب تشديد بسبب العدد ، لأن التكرار أركس
من الخطيئة تحيط بها .

أن الحدود في ذاتها غليظة شديدة . وهي تكون في أكثر
العود ، كما قال الإمام عمر رضي الله عنه فيما أسلفنا
ل : (إن الله تعالى أرحم بعبد من أن يقطع يده في السرقة
لا يكشف أمره إلا بعد أن ينكر منه الفعل ، وقد ذكرنا
الأكثرون من الفقهاء أنها مسقط للحد ، لا يمكن أن تكون

عقاب عند العود في القوانين الحاضرة سببه تقوية الردع ،
الحدود الشرعية تحمل في ذاتها أقوى تغليب للردع العام ،
مكب لا يزيد الحد . لأنه في ذاته كاف للردع ، بخلاف
ثم في هذا العصر ، فإنها تكون بالحبس ، وهو يبتدىء
في الغلط شيئاً فشيئاً فهو مراتب في الزجر والردع وليس

العودة في السرقة

بعد ذلك ننظر في العود في الحدود ، حداً حداً ، فإن
ما قد يستفاد منه شدة أكثر إذا عاد ، وفي بعضها يكون
بد ، وتستبدل به عقوبة أخرى .

لسرقة ، فإنه إذا سرق قطعت يده اليمنى ، فإذا سرق ثانية
رى ، وبهذا نرى العقاب في الثاني هو كالعقاب في الأول

ولكن إن سرق المرة الثالثة - فهذا نجد الفقهاء والصحابه والتابعون من
لبلهم قد اختلفوا .

ففرق قرر ألا يقطع في المرة الثالثة ، إذ في المرة الأولى قطعت يده اليمنى ،
وفي الثانية قطعت رجله اليسرى . ومن بعد ذلك لا تقطع له يد ولا رجل ،
بل يحبس ، حتى تستبين توبته ، وبهذا الرأي أخذ علي بن أبي طالب كرم الله
وجهه ، وروى عن عمر رضي الله عنه ، من الصحابة ، وتبعهم فيه الحسن
البصري والشعبي ، وإبراهيم النخعي والزهري وحمام والثوري ، وأبو حنيفة
وأصحابه .

وحجة ذلك الرأي أنه إن قطع شيء بعد اليد اليمنى والرجل اليسرى
لا يمكن أن يقوم المقطوع بحاجاته ، بل هو قتل أو أشد ، ويروى في هذا
أن علي بن أبي طالب أتى برجل مقطوع اليد والرجل قد سرق ، فقال لأصحابه
ما ترون في هذا ، قالوا (اقطعه يا أمير المؤمنين) . (قال قتلته إذن) ،
وما عليه القتل !! بأى شيء يأكل الطعام ! بأى شيء يتوضأ للصلاة ، بأى شيء
يفتسل من جنباته ، بأى شيء يقدم على حاجته ! فردّه إلى السجن أيّاماً ،
ثم أخرجه فاستشار أصحابه . فقالوا مثل قولهم الأول ، وقال لهم مثل ما قال
أول مرة ، فجلده جلداً شديداً ثم أرسله . وروى عنه أنه قال رضي الله عنه :
(أفي لأستحي من الله ألا أدع له يداً يبطش بها ، ولا رجلاً يمشي عليها) .

وفوق ذلك إن الوارد في الآثار أن السارق في المرة الثانية تقطع رجله
اليسرى ، ولا تقطع يده اليسرى ، وهذا الأثر يومي ، بإشارته أنه لا يجوز
قطع اليد اليسرى ، ولو قطعناها في الثالثة لكان في ذلك مخالفة للأثر ومنافاة
للمعنى الذي قصد به قطع الرجل بدل اليد ، فإن منع قطع اليد اليسرى لما
يحصل له من مفسدة بسبب قطعها ، إذ لا يستطيع أن يتوضأ ولا يستنجي
ولا يأكل ، ولا يفتسل ، ولا يقوم بأى عمل تقوم به اليد ، فإذا قطعناها ، فإن
ذلك يكون مصادمة للمنع الذي أرادته الشارع .

والدقيق الثاني من الصحابة والتابعين من الفقهاء قرر أنه إن سرق ثالثة
تقطع يده اليسرى ثم رجله اليمنى في الرابعة ، ولا يقتل في الخامسة بل يعزر
بالحبس أو الجلد .

أى عن أبى بكر . وعمر رضى الله عنهما وهو قول قتاده
والشافعى . وابن المنذر . ورواية عن أحمد رضى الله

عن عمرو بن العاص ، وعمر بن عبد العزيز رضى الله
اليسرى فى الثالثة ، ورحله الباقية فى الرابعة . وبقتل
فى هذا أن جابرا قال حى . الى النبى صلى الله عليه وسلم
ه . فقالوا يا رسول الله انما سرق ، فقال اقطعه . قال
الثانية فقال اقتلوه . فقالوا يا رسول الله انما سرق قال
ثالثا . فقال اقتلوه . فقالوا يا رسول الله انما سرق
تثى به الرابعة فقال اقتلوه قالوا يا رسول الله انما سرق
ثنى به الخامسة فقال اقتلوه . فانطلقنا به مقتلناه .

خبر منكر السند الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما
ي . وإذا كان منكرا فى سنده . فهو أيضا منكر فى منته .
ول . يساق الى النبى صلى الله عليه وسلم رجل . فلا يدري
تل . فيحكم بالقتل . ثم تراجع فيحكم بالقطع . أن هذا
الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الذى أوتى الحكمه وفصل
برى أن ذلك الراى لا سدد له . إذا كان ذلك الخبر هو السند

الذى يقول بتكرار القطع . حتى تقطع كل أطرافه . وحبس
س مبررة رضى الله عنه مضمونه أن النبى صلى الله تعالى عليه
فى الثالثة والرابعة .

وا من القناس بأن الأطراف تقطع كلها فى القصاص لأجل
تقطع أيضا إذا تكررت السرقة .

الراى المستقيم فى منطقته وسنده هو راى أبى حنيفة وأحمد .
ون الا فى البد اليمنى والرجل اليسرى ليعقى حيا . ويستطيع

أن ينال بنفسه مطالب الحياة . ويحبس أو يصرب صربا شديدا . فان لم
يجده ذلك كان الحبس ماله حتى تتحقق توبته .

وقد جرح اصحاب هذا الراى كل الأخبار التى تعارضه من أن النبى صلى
الله عليه وسلم قطع الأطراف كلها . فقالوا لو كان ذلك لعلمه الصحابة أجمعون .
لأن أثره محسوس . واقامة الحدود يشهدا طائفة من المؤمنين . ولو اشتهر
ذلك وعلمت آثاره ما أنكره على رضى الله عنه . وما استنكر ذلك . وما رجع
عمر رضى الله عنه الى راى على رضى الله عنهما . ويقول كمال الدين بن الهمام
فى ذلك . (وبذلك تقضى العادة فى امتناع على رضى الله تعالى عنه بعد ذلك
(أى بعد النبى عليه الصلاة والسلام) اما لضعف الروايات المذكورة فى الإتيان
على أربعة . واما لعلمه بأن ذلك ليس حدا مستمرا . بل من راى الإمام قتله
لما شاهد ميه من السعى بالفساد فى الأرض . وبعد الطباع عن الرجوع له
قتله سياسة .

١٩٩ - والذى يستخلص من هذا الكلام أنه بالنسبة للعود فى السرقة
نلاحظ أمورا ثلاثة :

أولا : أن عقوبة القطع ذاتها هى بتكرارها تشديد فى العقاب . فإذا قطعت
يده فى السرقة الأولى يكون القطع احم من أن يقطع رجله . فان الضرر عليه
أشد بقطع عضوين بدل عضو واحد . فالشدة ثابتة من ذات تكرار العقاب
فالمعد لا يحتاج الى شدة أخرى فوق تكرار اقامة الحد . لأنها هى ذاتها اضافه
شده ضرر عليه فوق الضرر الأول فنضاعف العقاب وليس ذلك كالسجن .
فان الجريمة اذا تكررت . ولم يزد السجن . لم يكن فى العموبة الأخيرة زيادة
ضرر عن الأول .

ثانيها : أن من الفقهاء من أجاز للإمام للقتل سياسة لمن استشرى شره
وكثر فساده . كما جاء فى عبارة فتح القدير . وانه فى هذه الحال يكون العود
موجبا لإيجاد عقاب أشد وليس من نوع ما قبله .

ثالثها : أن الفقهاء الذين منعوا القطع فى المرة الثالثة حرصا على بقاء
أمنيته القدرة على الحياة عملوا على قطع سره بالضرب الشديد أو بالسجن
المؤبد . وفى ذلك تشديد فى العود لم يجىء فى القوانين الحاضرة .

العود في الشرب

نسب لحد الشرب نجد التشديد في العقوبة فيه لأجل العود من التشديد بسبب العود في السرقة ، ولنستطرد قليلا بذكر ذلك يكون مبينا أثر العود فيه .

تلقوا في مقدار الحد فيه ، فقال أحمد وغيره انه أربعون جلدة ، ومعه فريق من الفقهاء ، انه ثمانون ، والمنقري ، للروايات صلى الله تعالى عليه وسلم بالنسبة لذلك يرى ان النبي سلم أتى بسارق فصر به بالنعال أربعين ، وفعل مثل ذلك عنه ثم جاء عمر رضي الله عنه فقرر ان يكون ثمانين ، فعل عمر على انه اتباع للنبي صلى الله عليه وسلم لأن النبي بعين مرة ، فكان الضرب ثمانين ، وبأن عمر لما رأى كثرة لأربعين الثانية تعزيرا .

بين ان التكرار يوجب التعزير ، وقد ورد ان النبي صلى الله م أتى بالنعمان قد شرب الخمر ثلاثا ، فأمر به فضرب ، فلما كان به مجلده ، رواه البزار في مسنده عن ابن اسحق .

الخبر يدل على ان كان له أثره في التشديد . كان الضرب من الجلد . ففي المرات الثلاث الأولى كان الضرب ، فلما كانت جلد . وبذلك نعرف ان التشديد بسبب العود يكون في التشديد .

من هذا ان العود في الشرب كان له أثره في ملظة العقاب ، وقد أمرين :

في التغليظ في آلة الضرب ، وهذا باب واسع فيه رفق والإمام له الرأي في ذلك .

ثانيهما : في الزيادة التعزيرية ، وقد رأينا الفقهاء يخرجون الثمانين التي فرضها عمر على أنها حد وتعزير فالأربعون الزائدة تعزير لدفع الفساد .

ولعله يزكى هذا أن عمر رضي الله عنه كان إذا أتى بشارب ضعيف البنية كان الشرب منه زلة غير مكررة جلده أربعين ، وإذا أتى بالرجل القوى المنهك في الشرب المسرف فيه جلده ثمانين ، وان منطق هذا الخبر يفيد أولا أن الزيادة عن الثمانين للتعزير ، ويفيد ثانيا : أن الإسراف في شرب الخمر ، والعودة اليها يوجب تشديد العقاب .

وفي الحق العودة في جريمة الشرب باب مفتوح من ناحيتين :

الناحية الأولى التغليظ في آلة الحد ، من الضرب الى الجلد ، والجلد مراتب . والناحية الثانية - في التعزير فله أن يعززه على اسرافه ، وليس ذلك زيادة في الحد ، ولكنه عقوبة الاستمرار .

وقد وردت أحاديث تفيد أن من شرب ثلاث مرات يقام عليه الحد بالضرب ثم بالجلد ، فان شرب في الرابعة قتل ، ولكن أكثر الفقهاء لم يأخذوا بهذا الحديث ، وردوا نسبته الى النبي صلى الله عليه وسلم ، والذين لم يردوه قرروا أنه كان رادعا في أول تحريم الخمر لكمال الزجر ، ولإبعادهم عنها ، ثم خفف بالاكْتفاء بالجلد ، وعلى هذا الحديث يكون التشديد في العودة بلغ أقصى العقوبات .

وخلاصة القول أن التشديد عند العود ثابت في الأخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة ، ولكن يحتاج الى تأمل واستقصاء .

العود في جريمة الزنى

٢٠١ - بالنسبة للعود في جريمة الزنى ، فانه لا يتصور التشديد الا في حال الجلد ، ولا يتصور في حال استحقاق الرجم ، لأن الرجم عقوبة حاسمة لا يتصور بعدها عود .

والعود في جريمة الزنى إذا كان الجلد هو الحد بلا شك يوجب التغليظ .

يكون بالتغليظ في آلة الضرب لأن آلة الضرب تختلف قوة قوتها تخفيفها ، والتغليظ فيها ، فمن كانت جريمته عن جهالة تخفيف الضرب بتخفيف آلة تكون من الرفق في الأحكام ، ب . فان التغليظ في اداء الضرب يكون من حسن السياسة ، الشديد .

الذين يقولون ان التوبة تسقط الحد ، يكون العود موجبا بل التوبة عند التكرار اذا ان العود في الارتكاب مرة بعد النفس اركست في الشهوات ، فلا تقبل منها التوبة ، شدة الحد في الزنى يكون عند العود ، كما قررنا من قبل ، يكون في السرقة مقتضى ذلك الرأي ، ولا يكون قبل العود ، سقط الحد بعد وجود سببه ، لأن الارتكاب حينئذ يكون عن شهوة جامحة تذهب معها قوة التقدير السليم بل يمكن أن يتوب ، وقد قلنا في هذا المعنى كلام الماوردي من قتل .

له بمقتضى سلطته في ان سياسة الشرعة ان يرفع المجرمين لطان شرعى يستعمله في دمع الفساد وجلب المصالح ، وله ان ات زياده على الحدود ما شاء ، بل ان له ان يقتل سياسة ساد وهناك الاعراض ، وباب النفي من الأرض لا يعلق دونه ، ان يقدم على القتل .

جاء في حكم اللواط ما يفيد ، ان ولي الامر له ان يقتل سياسة

قها ، اختلفوا في حكم من يرتكب تلك الجريمة الشاذة المنافية مالك واحمد الشافعي انه يقام عليه حد الزنى على اساس دهم اخبار النبي صلى الله عليه وسلم تفيد ان النبي صلى الله باقامة الحد عليه ، وقد اشرنا الى ذلك عند الكلام في سوت ياس .

ولكن الحنفية قالوا : ان هذه الجريمة لم يرد بها نص صحيح ثابت ، والحدود لا تثبت الا بالنصوص ، فلا تثبت بالقياس ، وكأن الشبهة في القياس . واذا كانت الشبهة اذا لحقت الإثبات في وقائعها لا تثبت ، فانها بالأولى لا تثبت اذا لحقت الشبهة أصل ثبوتها .

ومع أنهم قالوا : أنها لم يثبت فيها حد اعتبروها جريمة موجبة العقاب وكان العقاب تعزيريا يترك لتقدير القاضي المجتهد أو لتقدير ولي الأمر المنظم لها ، ويضع أمام كل جريمة عقوبتها كما هو الأصل في جرائم التعزير .

والحنفية مع أنهم يقررون أن العقوبة التعزيرية هي التي تثبت بالنسبة لتلك الجريمة المشادة ، قد قرروا أنه اذا تكرر منه ذلك جاز لولي الأمر ان يقتله ، والظاهر أن من يتكرر منه الزنى يكون كذلك أيضا ، لأن القتل في الأمرين قتل سياسي لدفع الفساد .

ولقد جاء النص في كتب الحنفية أن من أتى امرأة في دبرها ، لا يجب عليه حد الزنى ، ولكن يعزر ، وقد يكون التعزير بالضرب ، أو السجن حتى يموت أو يتوب ، ولو اعتاد ذلك كان للإمام قتله ، سواء أكان محصنا أم غير محصن ، ويكون ذلك القتل من قبيل السياسة .

وبهذا يتبين أن العود في جريمة الزنى وما يشبهه يشدد فيه العقاب اذا لم تكن العقوبة الرجم ، وقد يصل العقاب المشدد الى القتل .

وهنا تشديد يسوغ لولي الأمر دائما ، وهو التغليظ في آلة الضرب .

العودة في جريمة القذف

٢٠٣ - هذا هو العود بالنسبة للزنى ، أما العود بالنسبة لجريمة القذف ، فإنه يلاحظ فيه أن العقوبات لا تتداخل فيه ، وذلك نوع من التشديد في تنفيذه ، فمن قذف شخصا مرة فأقيم الحد عليه ، ثم عاد وقذفه مرة أخرى فإنه يقام الحد عليه ، وكذلك اذا قذف شخصا ثم قذف غيره ، فإنه يحدا ما كل واحد له حد قائم بذاته ، سواء قذف الثاني قبل اقامة الحد عليه أم قذفه بعد اقامة الحد ، وقد بينا ذلك من قبل في قاعدة تتداخل العقاب . (م ١٩ - العقوبة)

ف جريمة خاصة وجريمة متعدية ، أما خصوصها فلأنها
معين أو على أشخاص معينين ، وكان مظهر ذلك أنه لا يقام
الخصومة ، ولقد رجح الشافعية والحنابلة ذلك الجانب حتى
شخصي ، وقالوا : انه عند تعدد الجرائم تقدم اقامة الحد

ثاني وهو تعدى الجريمة ، وهي اشاعة الفاحشة في الذين
لمحصات بغير بينة من شأنه أن يجرى على ارتكاب هذه
وصا اذا كانت التي ترمى ذات شرف في القوم ، فان العذارى
بها مثلا يحتذى قد يغريهن التقليد بالوقوع في الفاحشة ، ولذلك
حق الذين يرتكبون جريمة القذف : (ان الذين يحبون أن تشيع
فيهم آيات الله تعالى لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة ، والله يعلم وأنتم
تقولون الله تعالى فيهم أيضا : (ان الذين يرمون المحصنات
فان لعنوا في الدنيا والآخرة ، ولهم عذاب عظيم)

يعني العام في تلك الجريمة المفسدة للبيئة الاجتماعية التي تخدش
كان لولي الأمر ان يعزر الذين يقعون في هذه الجريمة ، واشتهروا
سنان ، ولو لم يرفع المقذوف في حقه ، أو كان القذف بالفاظ
بالفاظ الخصوص ، لأن في ذلك حماية للرأي العام الذي أراده
سلا يحمي الفضيلة ويحارب الرذيلة .

اذا لم تستوف شروط اقامة حد القذف لا يقام لتخلف بعض
ولكن لا يذهب القاذف رافعا رأسه ، لأن ذلك رفع لرأس جريمة
، وقد جاء في شرح المبسوط للسرخسي : واذا شتم امرأة ذمية
بالزنى عزر ، لأن الذمية غير محصنة . فلا يجب الحد على قاذفها ،
بها يرتكب ما هو محرم ، فيعزر ، وجاء في مختصر القدوري وشرحه
مثل ذلك ، وقالوا : أيضا اذا كان المقذوف مجهولا غير معلوم لا يقام
لكن يعزر لأنه ارتكب أمرا محرما ، وهو يؤدي الى أن تشيع الفاحشة
ن آمنوا .

والتعزير هنا لحق الكافة ، أو لحق الله تعالى ليكون المجتمع الإسلامي
مجتمعا نزها عفيفا ، لا يظهر فيه الا الخير ، ويختفى فيه الشر ، كما دعا
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الى ذلك بأمر ربه .

٢٠٤ - هذا بيان لخطر جريمة القذف ، ومقدار اثرها في الرأي العام
وعناية الفقه الإسلامي بوضع الزواجر الاجتماعية لها ، والآن نأخذ في الكلام
في العود بالنسبة للقذف .

لا شك ان الذي يتكرر منه القذف لشخص واحد أو أشخاص يتكرر
معه العقاب الرادع ، ولكن ليس للتكرار ذاته عقوبة أخرى ، أم يترك القاذف
يرتج ويلعب ، ويعبت بالأعراض عبثا بينا واضحا ، يشيع الفاحشة
ويجرى على الفسق ؟

ان الحدود لا يزداد عليها ، فلا يجعل الحد مائة بدل ثمانين ، ولكن
الردع يكون باحدى طريقتين أو بهما معا .

الطريقة الأولى : ما ذكرناه من قبل من أن من يتكرر منه القذف
والرمي بالزنى أو التعويض الكثير به مع الرمي الصريح يكون تشديد عقابه
بالتشديد في آلة الجلد ، فاذا كان قد قذف مرة واحدة ، فان الضرب يكون
مثلا بسوط غير غليظ ، فاذا تكرر منه ذلك كان الضرب بأغلظ منه ، فاذا
تكرر كان بأغلظ كثيرا .

الطريقة الثانية : باضافة التعزير اليه فيقام الحد للقذف ، ويضاف تعزير
للتكرار ، وقد يكون بضرب آخر وقد يكون التعزير بالحس حتى بتوب ،
وقد يكون تشديد العقاب لمن يتكرر منه القذف بالزنى بالأمرين معا ،
فيغلب آلة الضرب ، ويعزر معا . وولي الأمر الذي يهيمه أن يكون المجتمع
نقيا من الترامي بالفحش والفجور ، يقدر لكل حال ما يعالجها ، ولكل
مجرم ما يعالجه .

ما أحوجنا في هذه الأيام الى اقامة حد القذف ووضع الزواجر من
التعزيرات معه ، لقد وجدنا الناس يتهافتون في القول الفاحش يرمون به

صين من غير أى حريجة مانعة من الأخلاق أو الحياء أو الدين ،
لفساد الا جلد هؤلاء الفساق ، ومن عاد منهم زيدت عليه
والله هو الهادى .

العود فى الردة

الردة عقوبتها القتل بعد الاستتابة والامتناع عنها ، لقول
عليه وسلم (من بدل دينه فاقتلوه) .

النبي صلى الله عليه وسلم من أنه قتل من ارتد إذا لم يتب ،
صحابة من بعده ، وأبو بكر قاتل المرتدين ، وخيرهم بين
وسلم مخزية ، وكان ذلك اجماعا منهم لم يكن فيه نكير من

عقوبة الردة القتل فما هو أثر العودة فيها ، انها كعقوبة
أشد العقاب فى أولها ، فلا أثر لتكرارها ، ذلك ما يبدو

أما قد كان منهم من جمل للتكرار اثرا واضحا ، قد صرحوا ،
م ، وما مضى أخذناه تطبيقا لقواعدهم .

كثيرون منهم : ان من عرفوا بالزندقة أو تكررت منهم
أبواب ولا تقبل توبتهم ، لأن أبا حنيفة ، ومالكا ، والليث
حق وابن راهويه ، ورواية عن أحمد قد قالوا : ان الزنديق الذى
لا يستتاب ولا تقبل توبته ، وكذلك من تكررت منه الردة .

النسبة للزنديق أنه يستسر الكيد للإسلام ، ويحرص على
أن يدل على الكفر ، ليتم له ما يقصد من العبث والزيغ
لغلب الناس ، فإذا ظهر منه ما يدل على الكفر الصريح ، كان
ذبه من ناصيته ، وتمكينه من التوبة أو استتابته هو تمكين

له من مقصده ، إذ سرعان ما يعود الى ما يريد من دس الأمكار الفاسدة بين
المسلمين .

ولقد قال سبحانه وتعالى فى شأن قبول توبة المرتدين (الا الذين تابوا
وأصلحوا وبيّنوا) والزنديق لا تظهر منه علامة تبين رجوعه وقويته حقا ،
لأنه كان مظهرا للإسلام مسرا للكفر فإذا وقف قتله على توبته لم يزد على
ما كان منه قبلها وهو اظهار الإسلام ، والرجوع الى ما اعتاده من كدد .

وقد يقال : ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقتل المنافقين الذين كانوا
معه فى المدينة ؟ ونقول فى الجواب عن ذلك ، ان أولئك المنافقين ما كانوا
يعلمون الردة ، بل كانوا يستترون دائما بكفرهم . ويدسون بين المؤمنين
بفعلهم ولا يتعرضون للعقيدة الإسلامية ، أهى حق أم باطل ، وبذلك يفترون
عن الزنادقة ، إذ أن مظهر نفاقهم أنهم كانوا يبعون الفتنة ويحاولون القاء
بذور العداوة والبغضاء بين المؤمنين ، ويبثون روح الفرقة ، وليس ذلك كفرا
صريحا ، ولم نعلم أن أحدا منهم أعلن الكفر الصريح ، والتكذيب الواضح
للنبي صلى الله عليه وسلم ، وتركه على فرض الترك ، قد كان ذلك السياسة
المثللى ، كما قال صلى الله عليه وسلم (حتى يقال ان محمدا يقتل أصحابه) .

هذا بالنسبة للزنديق الذى يكون منه ما يدل على الردة ، أما بالنسبة لمن
تكررت ردة ، فقد قالوا : ان تكرار الردة دليل على أن التسوية السابقة لم
تكن سليمة ، فتكون الثانية مثلها ، فلا يستتاب ، وقد قال الله تعالى : (ان
الذين آمنوا ثم كفروا ، ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله
ليغفر لهم ، ولا ليهديهم سبيلا) وبذلك لا تقبل توبتهم .

وروى أن رجلا من بنى سعد مر على مسجد بنى حنيفة ، فإذا هم يقرءون
برجز مسيلمة الكذاب ، فرجع الى ابن مسعود ، ومسيلة كان من رؤس
المرتدين وقد وضع رجلا زعم أنه يماثل القرآن ، فذكر الرجل لابن مسعود
ما رأى . فدعت هذا اليهم ماستتابهم فتأبوا ، فخلى سبيلهم الا رجلا منهم
يقال له ابن النواحة ، فقال له : قد اتيت بك مرة فزعمت أنك قد تبعت
وأراك قد عدت . . فقتله .

قالوا ان الزنادقة والعائدين الى الارتداد لا يستتابون لهم . وحجج الذين قالوا انهم يستتابون ، ولا اثر

على : (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) كفروا ، وبتوبيتهم ينتهون ، فيجب أن يمكنوا منها

من رجلا من اهل النفاق استأذن بعض الصحابة في قتله ، السلام : (ليس يشهد أن لا اله الا الله ، قال : بلى قال الرسول صلى الله عليه وسلم : ليس يصلى ؟ فقال بلى لرسول الله صلى الله عليه وسلم أولئك الذين نهانى الله

تعالى ما أمر بقتل المنافقين ، مع أنهم لم يكونوا مؤمنين ، سوفاء ، وقد قال الله تعالى : (ولا تصل على أحد منهم طأنته) ، وقال الله تعالى : (وما تولى قلوبهم لله رسوله ، وماتوا وهم فاسقون) الى عن الاستغفار لهم ، فقال : (استغفر لهم أو لا تستغفر لهم سبعين مرة ، فلن يغفر الله لهم) .

الاستدلال بعدم قتل المنافقين لا يدل على ضرورة استتابة رت منهم ، لأن المنافقين لم يستتابوا أصلا بل هم طائفة يجب الإسلام تركهم ، والاحتباس منهم ، وما كانوا مؤمنين كانوا كافرين قد استمروا على كفرهم ، وأخذوا لونا آخر شنون الحرب على المسلمين . وكان الامتناع عن قتلهم ، لا لأنهم لا يستحقون القتل .

الخلاصة في العود

خلاصة القول ان الفقهاء لم يتكلموا في العود كباب قائم في التطبيق القضائي كان ملاحظا ، وفي آراء بعض الفقهاء

كان معتبرا ، وذلك يبدو فيما يأتي :

(ا) أن الجرائم التي تقبل التوبة فيها لا تتصور فيها التوبة التي تقبل بعد تكرار الجريمة ، فمن تكرر زناه لا تتصور منه توبة نصوح بعد الزنى ، ومن تكرر السرقة أو يكرر السكر لا تقبل منه توبة عند الذين يعتبرون التوبة مسقطا للحد .

(ب) أن الردة عند الأكثرين لا يستتاب من تكرر منه الردة ، أو من يكون من عادته الدعوة الى الانحراف الديني وتوهين العقيدة الإسلامية .

(ج) أن ثمة باب شديد العقوبة عند التكرار بالتغليظ في آلة الضرب وهي متفاوتة في قوتها ، فتزداد قوة كلما كثر التكرار ، وذلك ما يلاحظه القضاء في التطبيق .

(د) أن باب التعزير مفتوح على مصراعيه للذين يعيشون في الأرض فسادا ، ويكررون ارتكاب الجرائم التي تكون من نوع واحد ، أو من أنواع مختلفة ، وإن التعزير غير محدود ، ولا مقدور ، وأنه قد يصل الى القتل قطعاً لدابر الفساد ، والله سبحانه وتعالى بكل شيء محيط .

عموم العقاب في الحدود

٢٠٧ - الناس في الشرع الإسلامي سواسية كاسنان المشط ، هم سواء امام الشرع لا فرق بين كبير وصغير ، ولا قوى وضعيف ، والضعيف قوى بحكم الشرع ، حتى يؤخذ الحق له ، والقوى ضعيف في حكم الشرع . حتى يؤخذ الحق منه ، والناس لا يتعالون في الرذائل ، بل يتساوون في العقاب ويتفاضلون بالتقوى ، ولا يختلفون بمراكزهم اذا ارتكبوا رذائل .

ولذلك تقام الحدود على الجميع بقدر متساو ، أيا كانت منزلة مرتكب الحد ، وابن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أقيم عليه حد الشرب لما ارتكب هذه الجريمة ، وأغلظ أبوه في العقاب ليكون عبرة لآل

لك اقرارا للعدالة في النفوس ، فلا اتهام ، وبذلك يطيعون
حدود على انها حكم الله تعالى لا هوى لاحد في تنفيذها .
المخزومية القرشية مشهورة معروفة لا مانع من تكرارها ،
الله صلى الله عليه وسلم يتشفع فيها ، فغضب النبي صلى
الله عليه وسلم هذه السارقة فاهم قريشا امرها ، فذهب اسامة
الله صلى الله عليه وسلم يتشفع فيها ، فيغضب النبي صلى
الله عليه وسلم . وقال : (اتشفع في حد من حدود الله) ثم وقف بين
الاحياء اقوام يتشفعون في حد من حدود الله ، انما اهلك الذين
نوا اذا سرق الشريف تركوه ، واذا سرق الضعيف قطعوه ،
فاطمة بنت محمد سرققت لقطع يدها) .

تقرر ان اقامة الحدود اذا استوفت شروطها واجب على
حقا له ينفذه ان شاء ، ويتركه ان شاء فان لم يقم بها في
تخلي عن واجبه ، وحق على الناس ان يحملوه على اداء ذلك .
فقتلته يثيرونها ، بل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ،
صلى الله عليه وسلم : (لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن
ذن على يدى الظالم ، ولتأطرنه على الحق اطرا او ليضربن
بعض ، ثم تدعون فلا يستجاب لكم) .

في الحدود عبادة ، كما قررنا من قبل . وكما نقلنا عن عليه
كل اقامة للحق عبادة ، وكل دعوة للحق عبادة ، والشهادة بالحق
الظالم على الحق عبادة ، ولقد قال النبي صلى الله تعالى عليه
الشهداء حمزة بن عبد المطلب ، ورجل قال كلمة حق امام
قتله) .

سريان العقوبات على الحكام

ومن اجل هذه المعاني السامية كانت اقامة الحدود عامة تشمل
وم ، والوزير والخفير . فلا تفاضل يمنع اقامة الحدود ، انما
ضيلة ، لا بالرفيلة .

وعلى هذا المبدأ السامي قرر الفقهاء مقتبسين من صريح القرآن والسنة
مبدأ المساواة في تطبيق الحدود ، فلم يجعلوا لاحد امتياز في الاجرام ،
ولو كان هو الإمام الأعظم الذي ليس فوقه أحد من الولاة بحكم منصبه ..
وقد اتفقوا على استحقاقه للحد ان ارتكب ما يوحى ، وانه يبو ، باثمه ان
لم ينفذ عليه ، ويعاقبه الله تعالى يوم القيامة عقوبتين ، واحدة للحد الذي
ارتكبه ، والاخرى لتعطيله الحدود .

وان شخص الحاكم يتساوى مع كل الناس ، فليس للحاكم مهما يعل
منصبه شخصية مصونة لا تمس ، انما يتساوى شخصه مع جميع الناس في
جميع الحقوق والواجبات ، واذا كان له حق الطاعة في بيميد احكام القرآن
والسنة ، فليس له حق تعطيل الحدود ولو بالنسبة له .

قد اتفق الفقهاء على اثمه ان ارتكب ما يوجب حدا ، وعلى استحقاقه
للعقاب ان وجد سببه ، ولكن عند تنفيذ العقاب على الإمام الأكبر اختلفوا
في التنفيذ ، فمن الفقهاء من قال ان السبب قد قام ، ومتى تحقق السبب ، وجب
العقاب ، وحمت كلمته ونفذ ، ومنهم فريق اقل عددا من الأول ، قال ان
السبب قد وجد ، واستحقاق العقاب قد ثبت ، ولكن وجد مانع من التنفيذ ،
ولنفصل القول ببعض التفصيل في ذلك .

قال أبو حنيفة وأصحابه ان الإمام الأعظم الذي يحكم المسلمين أجمعين
اذا ارتكب ما يوجب الحد لا ينفذ ، فقد جاء في الجامع الصغير ما نصه :
(محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة في الإمام الذي ليس فوقه أحد اذا صنع سيئا
يجب فيه الحد ، فلا حد ، واما القصاص فيؤخذ به) ومد قال الفقيه أبو الليث
في شرحه للجامع الصغير : (اعلم انه اذا قذف انسانا أو زنى أو شرب الخمر ،
فلا حد عليه في الدنيا ، لأن هذه الحدود يفوض اقامتها واستيفائها الى
الإمام لكونها حق الله تعالى) (١) .

(١) حاشية تبين الحقائق في شرح كنز الدقائق ج ٣ ص ٢٨ .

ذلك أن الإمام الأعظم يستحق العقاب لقيام سببه ، ولكن
مكون من عنصرين .

أ : أنه يقام حسبه من قبل الإمام أو قبل الولاية الذين
د ، وهؤلاء يستمدون ولاية التنفيذ منه .

القاضي الذي يقضى بإقامة الحد يستمد سلطانه من الإمام
يستمد السلطان منه ، فهو سلطان واضح في أنه مقصور
اس ، وليس هو داخلا في عموم الناس ، وإذا فسرنا سلطان
سلطان مطلق غير مقيد ، وعام شامل ، يشمل بعمومه ولى
، فإن التنفيذ متعذر ، فإنه قد يخصه أو يعزله وربما
حجة المسلمين عزل هذا القاضي وأشباهه ، وتولية الضعاف

إذا بين القصاص وبين إقامة الحد لأن القصاص له مطالب
أ فالمطالب بإقامته ، هو الذى يباط به إقامته .

نظر أبى حنيفة وأصحابه الذين قالوا ان الحدود لا تقام
، وان كان يستحق العقاب ، ولكن يترك أمره الى الله
يوم القيامة .

فقهاء ، فقد قالوا انه قد قام به سبب العقاب ، وهو الارتكاب ،
الحد عليه ، والنبي صلى الله عليه وسلم قد ضرب على
، وقد كان عليه السلام يدعو الى القصاص منه ، فقام
الموت ، قد بلغ به الإعياء أشد ، قال : (أيها الناس .
ظهرا ، فهذا ظهري ، فليستقد منه ، ومن كنت شئمت له
فليستقد منه ، ومن أخذت له مالا فهذا مال فليأخذ منه ،
فإنها ليست من شأني ، ألا وأن أحبكم الى من أخذ مني
، أو حللني فلقيت ربي وأنا طيب للنفس) (١) .

ذلك في حقوق العباد ، فحقوق الله تعالى أولى بالمؤاخذه ،
عن المجتمع ، وأعمالها اشاعة له ، وان ولى الأمر الأعظم

بن الأثير ج ٣ ص ١٥٤ .

قدوة يقتدى به ، فلو رجع في الشر من غير مؤاخذه لرتع الناس ، وتفقد
الأحكام روعتها الدينية إذا لم تنفذ عليا ، ولم يقم هو الحق ، إذ الناس تبع
لأخلاق حكامهم ، وهم على دينهم وورعهم ان كان فيهم ورع ، ولا يمكن أن
يقنع الناس بعدالة الحكم إذا كان يعفى الحاكم الأعظم من تنفيذه ، ولا يعفى
صغار الناس ، وأنه إذا أعفى ولى الأمر تجرأ العصاة ممن تحته من الأمراء
والحكام والأقوياء ، وأصبحت الحدود لا تقام الا على الضعفاء ، ومن لا قوة
لهم ، وبذلك تهلك الأمم ، بل يكون الفساد في قصور هذا التنفيذ أكبر من
إهماله من كل الوجوه .

وان ما تصوره الحنفية من مانع من التنفيذ لا يجعل التنفيذ مستحيلا .
بل هو ممكن ما دام في قلوب الأمة دين واحب الاحترام ، وأحكام شرعية
واجبة التنفيذ ، وخضوع لأوامر الله تعالى ونواميه .

وما تصوره الحنفية من أن الإمام الأعظم هو الذى يولى القضاة ويعزلهم
وهم نوابه ، فكيف ينفذون ! ! وأنه يعزل من يخالفه - قد أجاب عنه
جمهور الفقهاء بجوابين مستقلين .

أولهما : ان القاضي في حكمه ينفذ حكم الله تعالى لا حكم الإمام الأعظم ،
فهو لا يستمد القانون الذى يحكم به الإمام ، بل يستمد من حكم أحكام
الحاكمين ، وهذا الحكم يخضع له الأمير وغير الأمير ، والحاكم وغير الحاكم
والحاكم تبعاته أقوى وأشد ، وان ولاية الحكم ثابتة للأمة مجتمعة ، ولكنها
ككل الفروض الكفائية لا يقوم بها الجميع ، ولكن يقوم بها من يخصص لها
بمقتضى مواهبه وتأمله واختيار الأمة له ، كالجهد هو فرض كفاية على الأمة
مجتمعة ، ولكن يقوم به القادر عليه ، ومن يكون متجها بمقتضى تخصصه
لفنون القتال ، وتعرف خطته ، وهكذا وهكذا . . . ولذلك لا نستطيع
أن نقول ان هذه الأحكام صادرة عن الإمام الأعظم ، إنما هي صادرة عن
الواحدة القهار الذى تعنو له الوجوه ، فليس القانون من صنع الحكم ، حتى
يعفى نفسه من رواحه . بل هو من صنع الله تعالى ، وهو وحده صاحب الأمر
المطلق والنهى المطلق .

أن القاضي الذي ينفذ الحدود ليس نائبا عن ولي الأمر ،
سلطانه الا مأمره . وذلك أمر مقرر ثابت في الفقه الإسلامي ،
الولايات من الفروض الكفائية . وهو واجب على الأمة .
يتخصص في فقه الأحكام وطرق القضاء ، ومناهج الاستدلال ،
وعلى الأمة أن تميز هؤلاء بتهيئة أسباب التخصص لهم .
تتلاقى عنده كل الواجبات الكفائية لتنظيم المجمع ودفع
عن من يصلح للقضاء لتتولى شئونه . فانه تولى ذلك القاضي
ليس معنى ذلك انه نائب عنه ، لأنه ما تولى عن شخصه ،
ن كفاي في أمر تخصص فيه . وولي الأمر مكنه من نيل
ولو لم يفعل كان أثما ، ومعتلا لفرض كفاي ، وان وسد
ن أثما مفسدا ، وان عمل ولي الأمر الصالح هو تمكن واحد
في هذه الولاية .

ه الحقيقة - فرضا فقهيا ، نفرضه ، ونخرج أقوال الفقهاء
بها صرحوا به . فقد جاء في الأحكام السلطانية لأبي يعلى

سار ناظرا للمسلمين ، لا عن ولاه ، فيكون القاضي في حكم

في أن القاضي يصير ناظرا لمصلحة المسلمين في قضائه .
لكام نائبا عن ولاه ، بل يكون منفذا لأحكام الله تعالى .

نصاف للحقيقة أن نقول أن اعتباره نائبا عن الخليفة الأعظم
مع خلاف . وعلى فرض نيابته فمن المتفق عليه أنه لا ينفذ
ال ، ولا يتقيد بما يسنه الإمام الأعظم من أحكام اذا كانت
رع لأنه (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) وله حق الطاعة
ر الله تعالى أو نواهيته ، وقد قال عليه الصلاة والسلام :
م السمع والطاعة فيما أحب وكره الا أن يؤمر بمعصية
ة) .

وقد اتفقوا على أنه لا يعزل بموت الإمام الأعظم و تغیره ، فليس
كشأن الوكيل ، وقد قال أبو يعلى في هذا المقام :

(واذا صحت الولاية (أي ولاية القضاء) : فقد قيل : ان نظر الولي
والمولى كالوكالة ، لأنها استثنائية ، وللمولى الانعزال عنها اذا شاء ، غير أن
الأولى ألا يعزله الا بعذر ، وألا يعتزل الا من عذر ، لأنه بالولاية يصير
ناظرا للمسلمين على سبيل المصلحة ، لا عن الإمام ، ويفارق الموكل ، فان له
عزل وكيله ؛ لأنه ينظر في حق موكله خاصة) .

وبهذا النص يتبين أن سلطان القاضي مستقل عن سلطان ولي الأمر ،
لأنه يستمد الحكم من تنفيذ أحكام الشرع ، والقيام على مصلحة المسلمين ،
وانه ليس نائبا عن ولي الأمر في تنفيذ الأحكام ، ولذلك له أن يحكم عليه ،
وليس له أن يعزله الا بسبب يجعله غير صالح للقضاء ، كفسق ، أو اصابة
في عقله ، أو نحو ذلك مما يؤثر سير العدالة .

وان قول الفقهاء الذين يقررون أن للقاضي ليس وكيل عن ولاه ، وإنما
هو نائب بمصلحة عامة قد مكنه ولي الأمر منها هو الأساس لنظرية استقلال
القضاء ولنظرية فصل السلطات ، ولقد أكد أصحاب هذا النظر تفكيرهم
بأن العزل لا يجوز ديانة ، الا اذا فقد القاضي شرطا من شروط تولية القضاء .

جرائم من دون الإمام الأعظم

٢١٠ - هذا ما قرره الفقهاء بالنسبة لما يرتكبه الإمام الأعظم مما
يوجب اقامة حد من حدود الله تعالى ، أما من دونه من الولاية كولاية الأقاليم
فانهم كفيرهم من الناس ، فلا فرق بينهم وبين غيرهم من الناس بالاتفاق
بين الحنمية وغيرهم ، فالحدود تقام عليهم كما تقام على غيرهم . ولا فرق بين
الحدود والقصاص في ذلك .

وذلك لأن سبب الحد ، وهو الجريمة التي أوجبت قائم ، ولا يوجد مانع
يمنع من أقامته ، فيكون صالحا للتنفيذ وقت الوقوع ، وعلى الإمام الأعظم

من حدود الله تعالى ، ومنع تعويقها على الكبير والصغير .

خلفاء منذ العهد الأول بالمراقبة الشديدة للولاة ، والتشديد بحدود الله تعالى ، ولقد هم عمر بن الخطاب رضى الله عنه المغيرة بن شعبه ، وقد كان من ولاته ، وما منعه من إقامة تقم عليه البينة الكاملة الصريحة وهى أربعة شهود اذ عرض .

جرائم الولاة فى عهد الراشدين لشدة رقابتهم ، ولذلك لم فاصا بالمظالم ، والإسلام كان غضا ظاهرا ، وظهور الدين بينا واضحا ، ولكن بعد ذلك ظهر الشر من الولاة ، فأقيم ولكن أثره الواضح كان من الانتصاف للرعية من ظلم الولاة ، صل الى التعزير ان شاء الله تعالى .

هذه نظرة اجمالية الى جرائم الحكام ، لم يخلع عليها الإسلام لم يخلع عليهم صفة التنزيه عن الإجمام فاذا أجمروا لم يعفهم الناس جميعا أمام شرع الله تعالى سواء لا فرق بين أمير ، ولو لم ، وأصغر صغير ، ولو كان عبدا قد جرى الرق على رقبتة .

الحنفية قد قرروا أنه لا ينفذ الحد فى الدنيا بالنسبة للإمام قياىس فقهي عندهم ، وهو أنه هو الذى يولى القاضى ، فكيف د وذلك غير ثابت بالنسبة لولاة الأقاليم ، فان السلطة التى كان مقتضاها والى الإقليم ، مستمدة من الإمام الأعظم ، وهى التى مضاهها أيضا قاضى الإقليم ، فقاضى الإقليم ما كان يتولى من قبل بل انه يتولى ممن ولى قاضى الإقليم ، فلم يكن على القاضى سلطان من قبل الوالى ، وكان القاضى الأول للإقليم هو الذى من قبله وهو الذى يعزلهم اذا اشتطوا ، فلم يكن ثمة أى مانع الحدود على ولاة الأقاليم ، وليس لهم بحكم النظام سطوة تمنع .

ولكن توالى الظلم من الولاة وضعف بعض القضاة ، جعل كثيرا من الظلم يقع ، وبعضه كان يقع على الناس من غير أن يصل الأمر الى القضاء ، فكان ديوان المظالم يتولى انصاف من لا حول له ، ولا يستطيع توصيل شكواه الى القضاء العادى .

٢١٢ - وقد أوجبوا أن يكون صاحب المظالم له سطوة قوية تشبه سطوة الوالى . لأنه سينتصف للناس من الحكام ، حيث يعز الانتصاف فقال فيه أبو يعلى فى كتابه الأحكام السلطانية : من شروط الناظر فيها (أى فى المظالم) أن يكون جليل القدر ، نافذ الأمر ، عظيم الهيبة ، ظاهر العفة قليل الطمع ، كثير الورع ، لا يحتاج فى نظره الى سطوة الحماة ، وتتبت القضاة ، فاحتاج الى الجمع بين صفتى الفريقين .

وسنتكلم بتفصيل فى ديوان المظالم عندما نتكلم فى التعزير ان شاء الله تعالى .

تطبيق الحدود فى داخل الدولة وخارجها

٢١٣ - كل من يقم فى الديار الإسلامية تقام عليه الحدود الإسلامية ، فلك أن الحدود انما هى حق الله تعالى ، وقد جاءت لإقامة مجتمع فاضل ، فقامتها نفى للخبت عن المجتمع . وهى من قبيل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . بيد أن الدولة هى التى تتولاه ، واذا لم يقم ولى الأمر بالحدود ، فقد هدم البناء الاجتماعى ، ومكن الرذيلة من أن يستشرى شرها ، وبذلك يتفاقم أمرها ، وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم (مثل المدخن فى حدود الله تعالى كمثل قوم استهموا فى سفينة بعضهم فى أعلاها وبعضهم فى أسفلها ، فكان الذى فى أسفلها يمر بالماء على من فى أعلاها فتأذوا به فأخذ ينقر أسفل السفينة بالفأس . فسألوه فقال لقد تأديتم وأنا أريد الماء ولا بد لى منه فان أخذوا على بديه نجا ونجوا ، وان تركوه هلك وهلكوا معه) .

وهكذا سفينة الجماعة الإسلامية كل جريمة خرق فى بنائها ، فان أخذ على يد من يخرقونها نجت سفينة الجماعة وسارت فى طريق الفضيلة ، وأن

السفينة في بحر من بحار الرذيلة ، ووقعت في فتن تموج

ود لحماية الفضيلة ، مانه يجب أن يخضع لها كل الذي
الإسلامية سواء أكانوا مسلمين أم كانوا غير مسلمين ،
مسلمين على أن لهم ما للمسلمين ، وعليهم ما عليهم ،
بل الجميع على سواء .

قاعده مقررته ثابتة . ولكن قام الخلاف بين الفقهاء

سببه لحد الشرب ، وقد أشرنا الى الخلاف فيه من قبل ،
والفقهاء حرموا الخمر على المسلمين وغير المسلمين ، ومن
ارتكب جريمة يعاقب عليها ، وقد حد الشارع الإسلامي
على أن لهم ما للمسلمين ، وعليهم ما على المسلمين يجب أن
به المسلمين ، موق أن ذلك مقتضى قانون التساوي في
يبرز فيها ، وإن الحدود كلها قد وصعت لتنظيم الجماعة
مجمع فاضل كما نوهنا من قبل ، ومن المساد فيه ارتكاب
لي فيه حدا من غير أن يعاقب مرتكبه ، وإن الخمر ام
ها لا يقتصر على مرتكبها ، بل يتعداه الى الغير ، ولأن
كلاهما لا يصح لولي الامر التهاون فيه .
وقرر الفقهاء بالنسبة لحد الشرب .

هذا أبو حنيفة وأصحابه ، ورايه يقوم على الحرية الدينية
يعفى من حد الشرب ، لأنه لا يخاطب في تحريم الخمر
ي ، والا كان ذلك تدخلا في حريته الدينية ، ولا يسوغ
لي امر هو من التدين عندنا ، ولذلك لم يجز التدخل بالتفريق
راته اذا كانت احدى محارمه .

فقية أن ذلك هو مسلك السلف الصالح ، ويروى أن عمر
رسل الى الحسن بساله لماذا نترك البصاري يأكلون الخنزير

ويشربون الخمر ، ونترك الجوس يتزوجون بناتهم ، فرد الحسن : (على
هذا دفعوا الجزية ، وعلى هذا أقرهم السلف ، انما أنت متبع لا مبتدع) .

هذان رأيان في اقامة حد الشرب على غير المسلمين الذين يقيمون مع
المسلمين ، وفي الحق ان الأجدر بالأخذ هو رأى الجمهور ، لا رأى أبى حنيفة ،
وذلك للأسباب الآتية :

أولها : أن الخمر لا تعد حلالا في دين من الأديان ، فاستباحة النصارى
لها ليست استباحة مشتقة من دينهم لأن دينهم حرما ، ولأن كونها مباحة
لا يقتضى أنها مطلوبة ، والتدخل لمنعها لا يعد تدخلا في الحرية الدينية ، انما
يكون التدخل اذا كانت أمرا يطلبه دينهم ويحجب فيه ، ويمنع الإسلام
وبعاقب عليه ، والأمر في الخمر ليس كذلك .

ثانيها : أن هذه الحدود تعد أحكامها من النظام العام ، وما يكون من
النظام العام يطبق على كل المقيمين في الدولة ، من غير تفرقة بين دين ودين ،
وانما كانت اقامة الحدود من النظام العام ، لأنها لحماية الفضيلة في الأمة ولتبع
النفساد ، ولأن الله سبحانه وتعالى حد لها مقادير لا تقبل النقص . وكل ما ورد به
النص المجمع عليه يعد من النظام العام في الإسلام .

ثالثها : أن سد الذرائع المؤدية الى الشر توجب وضع العقوبات
الزاجرة لمن يشرب الخمر ، لأن رؤية المسلم غيره يشرب الخمر يغريه بها ،
فكان سدا للذريعة أن بعدم العقاب .

وإن لذلك النظر وجهة ، فانه لما اختلط المسلمون بغيرهم ، وأبيح لغير
المسلمين أن يشربوا ، وقامت الحانات كان ذلك اغراء للشباب المسلم بالشرب ،
شرب غير مخرج ولا آثم ، ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم .

٢١٥ - هذا هو الأمر الأول الذي جرى فيه الخلاف بين الفقهاء
بسبب تطبيق الحدود ، وهو خاص بحد الشرب ، أما الأمر الثانى فهو خاص
بتطبيق الحدود على غير المسلمين غير الذميين ، هم المستامنون الذين يقيمون
بالدولة الإسلامية بأمان مؤمن من غير أن يدخلوا في رعية الدولة الإسلامية
تنطبق عليهم الحدود اذا ارتكبوا جرائمها ، كالمسلمين والذميين على سواء .
(م ٢٠ - العقوبة)

قال جمهور الفقهاء ان الحدود تطبق على كل من يقيمون في الديار
دائمة أيا كانت ملتهم ، وأيا كانت دولتهم ما دامت تظلمهم شمس
إسلامية ، لأن هذه العقوبات لدفع الفساد عن الجماعة الإسلامية ،
جماعة ، فكل جريمة تقع فيها فساد ، وعدم العقاب عليها ترك للشرب
زيد ويشيع ، فان الجرائم كالأدواء لا تقتصر على موضع المرض ،
أورزه الى غيره ، كما قال الشاعر :

فانيك من يجنى عليك وقد تعدى الصحاح مبارك الحرب

يث كان المرض يجب القضاء عليه ، وحيثما كان الجاني وجبت عقوبته
الدليل عليها من غير التفات الى جنسه أو دينه ، ولأن النصوص
للعقاب عامة لا تخصيص فيها ، فلا تختص بأشخاص دون غيرهم ،
م إقامة الحد تعطيل للحدود ، وهو اثم عظيم .

نظر الجمهور ، ومعهم أبو يوسف من أصحاب أبي حنيفة رضى الله
ما أبو حنيفة فقد قرر أن الذمى تسرى عليه الحدود ما عدا الشرب على
لأن له ما للمسلمين . وعليه ما على المسلمين ، أما المستأمن فان الحدود
عند أبي حنيفة بالنسبة له الى قسمين : حدود خالصة لله تعالى ، وهي
كلها ما عدا حد القذف .

حد القذف يقام عليه لحق المسلم في التعدي على عرضه ، وغيره من
لا يقام عليه . لأنها حقوق الله تعالى ، لسببين : أولهما - أن أساس
الولاية الحقيقية والولاية الحكمية ، وهنا الولاية الحكمية غير قائمة ،
يزال محتفظا بولائه لدولته ، ولم يستمتع بالولاية الإسلامية .

لسبب الثاني : أنه التزم في دخوله بحقوق العباد فقط ، ولم يلتزم
الله تعالى ، إذ أنه لم يلتزم التدين الإسلامي ، والحدود من التدين
ي .

لا يعترض من على ذلك الكلام بالذمى إذ تطبق عليه الحدود مع أنه لم
التدين بالإسلام ، والجواب عن ذلك أنها تطبق عليه باعتبار التدين

بل تطبق عليه بارتضائه بالولاية الإسلامية ، وهي توجب أن يكون له
ما للمسلمين ، وعليه ما عليهم ، أما المستأمن ، فانه لم يرتض الولاية الإسلامية
بأمانة ، بل بقى على ولايته لدولته ولم يرتض أحكام الإسلام تدينا ، فلا وجه
لإلزامه بأحكام الحدود في غير حالة الاعتداء على حقوق العباد .

هذا نظر أبي حنيفة وتلك وجهته ، ومهما يكن لها من سياق عقلي
أو منطقي فانها من الناحية العلمية غير سليمة ، وذلك لما قررنا من قبل أن
هذه الحدود شرعت لدفع الفساد في الأرض ، وان من يدخل ديار الإسلام
يلتزم بدفع الفساد ، وانه لغريب كل الغرابة أن يدخل ويسرق ويغنى ،
ولا يعاقب ، ولكن يظهر أن أبا حنيفة انساق وراء نزعة في الحرية الدينية
التي يقرها لغير المسلمين ، ووراء ما سماه السيادة الحكمية والفعلية للدولة .

وقد طبقت الدولة العثمانية رأى أبي حنيفة فنشأ ما سمي بالامتيازات
الأجنبية ، فكانت غلا في عنق هذه الدولة ثم في أعناق الأقاليم التي كانت
تابعة لها ، حتى أنقذها الله تعالى منها .

٢١٦ - وقد يقال : ان الممثلين السياسيين لا يخضعون في العقوبات
الا لقوانين بلادهم ، وإذا رؤى من بعضهم انحراف عن الجادة طلبت الدولة
التي يقيمون ممثلين بها من دولهم سحبهم ، لأنه غير مرضى عن اقامتهم ، فهل
يعفون من اقامة الحدود الشرعية اذا ارتكبوا ما يوجبها .

وأقول في الجواب عن ذلك انه لا شك أن هذا عرف سياسي ، وان
المعروف عرفا كالمشروط شرطا ، ولكن يجب أن نعلم أن العرف انما يؤخذ
به اذا لم يخالف نصا شرعيا لقول النبي صلى الله عليه وسلم : (كل شرط
ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل ، ولو كان مائة شرط) ، ولقوله صلى الله
عليه وسلم أيضا : (المسلمون عند شروطهم الا شرطا أحل حراما ، أو حرم
حلالا) ، وقال صلى الله عليه وسلم : (كل صلح جائز الا صلحا أحل حراما أو
حرم حلالا) .

وعلى ذلك نقول انه اذا اشترط صراحة في التمثيل عدم اقامة الحدود
على الممثلين السياسيين ، فان الشرط يكون باطلا ، واذا كان العرف على

الحدود عليهم ، فهو عرف فاسد يعارض النصوص
هـ ، هذا هو تطبيق رأى جمهور الفقهاء .

بى حنيفة الذى يجعل شرط اقامة الحد الولاية الحقيقية
سام الحدود على المستأمنين ، فانه يتسع لإعفاء المثلين
ا ، ولكن يجب ان ينبه الى ان من يرتكب ما يوجب
ج فورا حتى لا يكون بقاءه فيه تحريض على الفساد ،

المسلمين المقيمين خارج الديار :

ل لإقامة الحد على المسلم أو الذمى اذا ارتكب ما يوجب
مية ما دام مقيما بها ، ولكن اذا عاد ، وثبت لدى
سائل الإثبات فى الحدود أنه ارتكبها ، فهل يقام عليه
! . وهما نجد جمهور الفقهاء يختلفون مع أبى حنيفة
القول ببعض التفصيل نقول ان الآراء الفقهية تنتهى

جمهور الفقهاء ، وهو وجوب اقامة الحد اذا عادوا ، وذلك
الإسلامية على المسلمين والذميين الذين ينتمون اليها ،
لمسلمين جريمة حد فى أى بقعة من الأرض ، فان حكم
بعضه أينما كان ، وحينما حل ، مما دام فيه وصف الإسلام ،
فاذا زنى فى أى أرض ثم جاء فأقر امام القاضى بزناه أقرارا
عليه الحد .

تكتب جريمة سرقة لمال متقوم محترم ، ثم أقر بها بعد أن
امام القاضى المسلم فى الأرض الإسلامية أقيم عليه الحد .
ق عليه الذمى ايضا مادام باقيا على ذمته راضيا بالاستمرار
ا ارتكب الذمى فى دار الحرب ما يوجب حدا ، ويثبت
يه الحد فى دار الإسلام ، وذلك لأنه بانتمائه للدولة
تمة ، وبرضاء ببقائه تكون الولاية الإسلامية ثابتة عليه ،

كما هى ثابتة على المسلم ، ولا فرق بينهما ، ولا تخلع تلك الولاية الا اذا
رالت عقدة الذمة التى جعلته من رعاية الدولة الإسلامية ، فهو حينما حل
يكون فى الولاية الإسلامية ، وهو خاضع لأحكام الإسلام ، ولا مناص له
بالتخلص منها إلا بأخراج عقد الذمة ، وعدم عودته الى الديار الإسلامية .

هذا حكم الذمى عند الجمهور ، فهو كالمسلم على سواء . اما المستأمن اذا
ارتكب جريمة فى غير الديار الإسلامية فانه لا يسأل عنها فى الديار الإسلامية
الا اذا كان فيها اعتداء على حق مسلم ، وأما بالنسبة للحدود فلا ولاية
للمسلمين عليه فى مدة اقامته فى دار الحرب ، وليس عليه ولاية اسلامية
لا حقيقة ولا حكما ، ولا التزام عليه بالنسبة لتنفيذ الأحكام الإسلامية ، وان
اقامة الحدود عليه فى أثناء اقامته فى الديار الإسلامية انما كان لأنه التزم
أحكام الإسلام فى مدة الإقامة ، ولأن الجريمة بين ظهرانى المسلمين فيها اشاعة
للفساد بينهم ، توجب دفعه باقامة الحد عليه .

هذا قول الجمهور ، ومرواه عموم الولاية الإسلامية فى العقوبات
وهو يتجه الى عموم الولاية فى المكان وعمومها فى الأشخاص ، فكما أنها
ثابتة على كل من تظله أرض الإسلام ثابتة على كل من ينتمى الى الدولة
الإسلامية أينما كان ، سواء أكان هذا ثابتا بمقتضى الإسلام أم كان ثابتا
بمقتضى عقد الذمة (١) .

وقد يقال لماذا تقام هذه العقوبات فى الديار الإسلامية وقد وقعت فى
غيرها ، والسبب فيها دفع الفساد عن الديار الإسلامية ، والفساد ما كان فيها
بل كان فى دار الحرب ، وهى رجس ، والجواب عن ذلك ان الإسلام
يخاطب بتحريم هذه الأفعال لما فيها من فساد ، سواء أكان فى دار الإسلام
أم كان فى غيرها اذ لا يصح أن يكون المسلم مفسدا فى أى أرض ، وما أبيع
شئ فى دار الحرب الا ما يكون متعلقا بأحكام الحرب . وقد امرنا بالتقوى

(١) راجع هذا القول بتفصيله فى مواهب الجليل ج ٣ ص ٥ والمدونة
ج ٢٦ ص ٩١ طبع الساسى والمهذب ج ٢ ص ٣٥٨ ، والمغنى ج ٤٠ ص ٤٣٩
والشرح الكبير ص ٣٨٣ وكلاهما الطبعة الأولى للمعارف .

، وهي قائمة ، فقد قال تعالى : (فمن اعتدى عليكم ، اعتدى عليكم ، واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين) جرائم مما تستتبعه الطبايع البشرية السليمة ، فلا يصح المسلم أيا كان موضع اقامته ، والمسلم قدوة في الفضيلة أن يترك حبله على غاربه في أي أرض .

الجمهور من الفقهاء ، وهذه وجهته ، والقول الذي حنيفة رضي الله عنه وأصحابه ، وهو أنه لا عقوبة على جريمة توجب حدا وتقع في دار الحرب .

م على أساسين .

معناه بنحو الولامة الإسلامية الفعلية والحكمية على الحرب ، ولا عبرة في اثبات العقاب بالولاية الحكمية لاثبات الولاية الفعلية فقط ، لأن العقاب جزاء فعلى يقع عند الارتكاب من أن تملك الدولة الإسلامية توقع العقاب . والا وقع الفعل خارجا عن طائلة العقاب ، وهذا الجمهور ، لأن الجمهور ينظر إلى إحدى الولايتين الفعلية أو الحكمية كالأمر في المسلم أو الذمي المقيم في دار تكفي للعقاب ، ولكن التنفيذ يكون عندما يحين وقت إلى الولاية الفعلية إلا عند التنفيذ ، أما الحنفية فقد نظروا إلى الولاية الفعلية والحكمية معا ، فإذا وقع الفعل في دار العقاب عليه لعدم وجود من يملك العقاب ساعة الارتكاب .

المقرر عند الحنفية أن التقادم بسقط العقوبة ، إذ الزجر العقاب فور الارتكاب ، وبالتقادم لا يكون الزجر ، ج الديار يكون من واجب السر إلا تكشف الجريمة إذ لم يرها الناس . وعلم الناس بها أشد إشاعة لها وأكثر .

الأساس الثاني : أن الحدود حقوق الله تعالى ، وحقوق الله تعالى شرط ثبوتها أمران :

أحدهما : وجود موجبها .

ثانيهما : ألا يقوم المانع دون استيفائها ، والذي يستوفيه هو الحاكم المسلم ، فإذا لم يكن استيفائها ممكنا ، فقد وجد الموجب ولكن تحقق مانع من الاستيفاء ، أو لم يستوف شرط الاستيفاء فتقع الجريمة من غير أن ينزب عليها العقاب ، وقد وضع ذلك المعنى الكاساني في البدائع فقال :

إذا زنى في دار الحرب أو سرق أو شرب الخمر أو قذف مسلما لا يؤخذ بشيء من ذلك ، لأن الإمام لا يقدر على إقامة الحدود في دار الحرب لعدم الولاية (أي الولاية الفعلية) ولو فعل شيئا من ذلك ، ثم رجع إلى دار الإسلام لا يقام عليه الحد أيضا ، لأن الفعل لم يقع موجبا أصلا .

ويلاحظ أن هذا رأي أبي حنيفة وأصحابه وهو يطبق في كل الجرائم ، سواء أكانت جرائم مالية أم جرائم فيها اعتداء على الأبدان .

اختلاف الدول الإسلامية

٢١٩ - هذا الذي ذكرناه وقد كان المسلم يقيم إما في الدولة الإسلامية وإما في دار الحرب ، وكانت الدولة الإسلامية واحدة تحكم بالإسلام ، ولا فرق بين إقليم وآخر في تنفيذ أحكامه ، والآن قد تفرق المسلمون في أنحاء العالم ، فصار لكل ملك أو حاكم حوزة وقد يقتتلان من غير أن يسمعا نداء الله تعالى الخالد إلى يوم القيامة : (إنما المؤمنون إخوة فاصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون) . لم يسمعوا النداء ، فلم يرحموا ، وكان بأسهم بينهم شديدا .

ولا شك أن بين هذه الأقاليم من كان ينفذ الأحكام الإسلامية ، ومن لا ينفذها ، وبحسب الاصطلاح الإسلامي تحسب دار من ينفذ الأحكام الإسلامية دار العدل ، وتسمى دار غيره دار البغي .

ذلك يجب أن نفرض أن واحدا ارتكب ما يوجب الحد في أحد
على لا تقيم الحد ، وعاد الى الإقليم الذى ينفذه ، فهل يقام الحد عليه .

فقهاء ، لم يتعرضوا لهذا الفرض لأن الدولة الإسلامية في عهد
كانت موحدة ، ولم تحدث حوادث بين أيديهم تحملهم على الاجتهاد .
بين اللتين كانتا منفصلتين هما دولة الأمويين بالأندلس ، ودولة
بالشرق كانتا بعيدتين ، بحيث لا يمكن اثبات جريمة حد وقعت
عند الأخرى . ولم تكن المواصلات سهلة ، بل كانت بالغة المشقة
شقة .

نتكلم في الإجابة عن هذا السؤال معتمدين على الاجتهاد والقياس
المقدمين من غير رواية نرويهما عنهم ، وانه لكى تكون الإجابة
بأن نفرض حالين :

أما : أن تكون رعاية الدولة لا تطبق أحكام الإسلام مقيمين إقامة
ديار الأخرى التى تطبق أحكام الإسلام .

ب : أن يكون رعاية الدولة التى تطبق أحكام العقوبات الإسلامية
ظل الدولة التى لا تطبقه .

- ولنتكلم أولا في حكم ما اذا كانت رعاية الدولة التى خالفت
يقيم إقامة مؤقتة في حدود الدولة التى تقيمها .

ما نقرر أن أحكام الحدود يجب أن تسرى بحذافيرها على هؤلاء
ذلك لأن هذه الأحكام مشتقة من القرآن والسنة ، والمسلم يدين
بما كان ، وتعطيلها في ديار الإسلام وعدم تنفيذها لا يقتضى أن يكون
من عنقه . واختلاف حوزة الملوك أو الحكام لا يسوع الحل من
إسلام ، لأنها ثابتة عليه بوصف أنه مسلم ، ولأن الإسلام يعتبر
ميتا أمة واحدة ، لا فرق بين تركى وعربى وآرى وسامى وحامى ،
لآدم وأدم من تراب .

اتفق الحكام أو الملوك فيما بينهم على أن يعامل رعاية كل دولة
حكامها ، لا بمقتضى أحكام الإسلام ، فهو اتفاق باطل ، وهو رد

لا تلتزم به احداهما ، لأنه اتفاق على تعطيل حدود الله تعالى ، وكل اتفاق
على ذلك فهو رد ، وإذا كان مثل هذا الاتفاق يكون باطلا بين المسلمين
وغيرهم فأولى أن يكون باطلا بين المسلمين .

٢٢١ - والحال الثانية التى يقيم فيها رعاية الدولة التى تطبق أحكام
الإسلام عند التى لا تقيمها ويرتكب أحدهم ما يوجب حدا كان يزنى أو يشرب
الخمير ، كحجازى يقيم في الشام ، ويرتكب شيئا من هذا ، فإذا عاد الى
إقليمه ، وثبت عليه ارتكاب ما ارتكب أقيم عليه الحد أم لا يقام .

اننا في هذه الحال نقيس على أقوال الفقهاء ، ونرى جمهور الفقهاء
يعتبرون الولاية الحكمية كالولاية الفعلية ، وولاية الإسلام قائمة على هذا
واشباعه بحكم وجوب الحصوع لأحكام الإسلام ، وعلى ذلك تنفذ أحكام الحدود
في هذه الحال ، ويطبق عليه قول الجمهور فيمن يرتكب ما يوجب حدا في
دار الحرب ، كان يزنى أو يسرق أو يشرب الخمر أو يقذف ، ثم يعود الى ديار
الإسلام فانه يطبق حكم الحد اذا ثبتت جريمته ، لأن نظر الجمهور متجه
الى شخص المرتكب لا الى مكان إقامته . ولا الى الولاية الفعلية التى ينتمى اليها
مخالفا أحكام الإسلام .

هذا تطبيق قول الجمهور ، أما تطبيق رأى أبى حنيفة وأصحابه ، فانه
بمقتضى قواعد مذهبهم لا يقام الحد اذا اختلفت الحوزة ، وكان أحد الإقليمين
يطبق أحكام الإسلام . والآخر لا يطبق ، وذلك لسببين :

أولهما : ما قررناه من قبل من أن الأصل عندهم في تنفيذ الأحكام هو
الولاية الفعلية التى تستطيع تنفيذ العقوبة عقب ارتكاب الجريمة ، بحيث اذا
وقع الفعل الواجب للحد ، وثبت أقيم . فان الفعل يقع موجبا للعقاب ،
فإذا كان لا يمكن تنفيذه من الوالى وقت الوجوب ، يسقط في الدنيا ، وان كان
لا يسقط أمام الله تعالى في الآخرة .

السبب الثانى : أن الديار الإسلامية التى تطبق أحكام الحدود يصح أن
توصف بأنها دار العدل . والاخرى يصح أن توصف بأنها دار البغى ، ومن
المقرر عند الحنفية أن الحدود اذا ارتكبت في دار البغى لا تنفذ اذا أقر

أقراره في دار العدل فلا مقام الحد ، لأن الشرط
وت العقوبة القدرة الفعلية على التنفيذ فور ارتكاب ،
حد ، ولو صار ارتكب بعد ذلك في حال يمكن تنفيذ

ال سائل لماذا اعتبرت الدولة التي تنفذ الأحكام
الأخرى التي لا تطبقها دار بغى ، مع أنه لا توجد دولة
ك والأمراء يصح أن تعد دار عدل باطلاق ، لأنها اذا
ل في الحدود ، فهي لا تعدل بين الناس ، فلا تقضى
وقد يكون الفساد والرشوة يسريان في شرايين الدولة
الإنسان ، وفوق ذلك لا يمكن أن يكون أصل الولاية
اختيار الرعية ، كما قال الله تعالى : (وأمرهم شورى
بال ان شخصية السيطرين فيها شخصيات تقوم على
صلاح ، وربما نكون الدولة التي لا تقيم الحدود ،
الأولى اقسط وأعدل وانصف فيما وراء تنفيذ أحكام

في العقول ، ونقول في الإجابة عنه ، ان العدالة الإسلامية
دعى مدع أنها تقوم في اقليم من الأقاليم الإسلامية
في أي اقليم من هذه الأقاليم ان نظام الحكم إسلامي
أو حجة له ، لأنه لم يستق من ينابيعه الصافية ،
قليلا ، ومن غيره كثيرا .

في تطبيق أقوال الفقهاء ، نأخذ أقوالهم من اصطلاحاتهم ،
يرهم يقسمون الأقاليم الإسلامية الى دار عدل ودار بغى ،
ل تطبق الحدود على من يرتكب جرائمها في دار البغى ،
من هذا التقسيم .

فنا قررنا هذه التسمية في التطبيق ، لأن التي تطبق
في دائرة تطبيقها لا في سائر نظامها ، فربما كانت
فيما عدا الحدود ، وأعدل في كثير من أحكامها .

وفي الحق اننا لا نستطيع أن نقول ان اقليما من الأقاليم الإسلامية
ينطبق عليه الوصف الكامل لدار العدل الا اذا كان يطبق الأحكام الإسلامية
كلها ، فقد قال تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) .

هذه كلمة حق ساقنا اليها البحث ، وان كنا نرى من يحاول اقامة
العدل ، ولكن لا يمكن ان يكون كاملا الا بتنفيذ حكم الله ، وهو خير الحاكمين ،
وهو أرحم الراحمين .

سقوط الحدود

٢٢٣ - تسقط الحدود اذا ارتكب ما يوجبها ، لأحد أسباب ثلاثة ،
كل سبب منها له ماهية وحقيقة غير السبب الآخر ، فمنها ما يكون السبب ،
متعلقا باستيفاء شروط الحد ، ومنه ما يتعلق باستيفاء شروط الإثبات ،
ومنها ما يكون بعد قسام الإثبات . والاستيفاء .

وقبل أن نخوض في بيان هذه الأسباب نقول : ان ولي الأمر ليس له
أن يسقط حدا قد تحقق وجوبه ، واستوفيت شرائطه ، وثبت لدى القضاء ،
وقوع جريمته ، والا كان معطلا لحدود الله تعالى ، ويكون ذلك ذريعة لتعطيل
الأحكام الشرعية جملة وتفصيلا ، وقد قلنا من قبل ان اقامة الحدود عبادة
وكيف يسوغ لحاكم أن يعطل عبادة من العبادات ، ثم ان الحدود تثبت لرعاية
الفضيلة ، ودفع الفساد ، وتعطيل الحدود تمكين للفساد ، وتهوين للفضيلة ،
واشاعة للرذيلة ، وبذلك ينهار البناء الاجتماعي ، وتتفكك الوحدة الإسلامية ،
والماضي والحاضر يشهدان بذلك ، فانه من يوم أن تعطلت اقامة الحدود وقد
شاع الفساد ، وعمت الرذيلة ، ولا منجاة الا بالعودة لأحكام الحدود ، فان
هذه الأمة لا يصلح أحزما الا بما صلح به أولها .

وقد تعلق بعض الناس باعفاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه سارقين من
قطع اليد بعد ان ثبتت الجريمة عليهم ، وكان ذلك في عام مجاعة واتخذوا
ذلك ذريعة لأن يقولوا ان ولي الأمر له أن يسقط بعض الأحكام المفروضة
لصلحة يرتضيها ، وغاية يبتغيها ، ويسوقون ذلك الكلام عندما يناقشهم

عموم بعض المحرمات كالربا وغيره مما حرمه ، واعتبر من تعامل مع الله تعالى ورسوله ، كما قال سبحانه : (فان لم تفعلوا فاذنوا الله ورسوله) .

يقع ان الإمام العظيم عمر بن الخطاب رضى الله عنه ما أسقط حد واستوفى شرائطه ، وانتفت موانع اقامته ، بل انه لم يقيم لعدم ، وعدم استيفاء شروطه ، فعمر رضى الله تعالى عنه ، علم ان الذين استرقوا كانوا فى جوع شديد ، وقد ثبت الجوع من انهم اكلوها ، ومن ان العام كان عام مجاعة ، ومن ان مالكم فيه يجيع غلامانه ، فكانت كل هذه الأحوال الثابتة مسوغة لعدم ، لانهم غير مختارين فى هذه السرقة ، بل كانوا مكرهين ، بة مع الإكراه ، فكيف تقطع اليد مع ذلك ، والله تعالى اباح لمن كان أن يأكل المحرمات من الأطعمة ، فقال تعالى : (فمن اضطر فى ر متجانف لإثم فان الله غفور رحيم) وهب الإكراه والمخصة غير فة قاطعة ، فان الشبهة قائمة ، وهى كافية لإسقاط الحد ، وعمر نه كاد يقيم الحد لولا انه علم ان حاطب بن أبى بلتعة مالك الغلمان جميعهم ، فقال عند مانع اقامة الحد : انى أعلم ان حاطب بن أبى بلتعة نه .

ترك أمير المؤمنين الإمام عمر رضى الله عنه اقامة الحد عن غير بينة ، لصلحة كما يدعى الذين يريدون أن يكون أمر المسلمين فرطاً ، بل استيفاء شروط الإقامة .

- بعد ذلك نتكلم فى الأسباب التى تسوغ سقوط الحد بعد وجبه فنقول : ان بعضها يتعلق بشروط فى الجريمة وبعضها يتعلق ، وبعضها يتعلق بأمور أخرى جاءت بعد توافر شروط السبب ، ولنتكلم فى كل واحد منها .

سبب الذى يتعلق بالشروط حتى يتحقق العقاب هذا من شأنه انه سقط العقاب لعدم تحقق وجبه ، فاذا كان مرتكب الجريمة غير

مسئول بأن كان مجنوناً أو معتوماً ، أو كان مكرهاً اكراماً ملحقاً يجعله غير مريد لما يفعل ولا مختار له اختياراً صحيحاً ، فانه لا يوجد عقاب ، وقد فصلنا القول فى ذلك عند الكلام فى تحمل تبعة الأفعال فى الجزء الأول من هذا الكتاب ، وهو المتعلق بالجريمة . وان هذا النوع من فقد التبعة يكاد يذهب بمعنى الجريمة ، فلا يمكن أن يوصف الفاعل بالإجرام ، لأن شرط الوصف بالإجرام الأهلية لتحمل التبعة .

ويلى هذا فى عدم تأثير الجريمة وجود الشبهة المانعة من اقامة الحد ، فان شرط اقامة الحد عند وجود سببه ألا يكون هناك شبهة دارئة للحد ، فان هذه الشبهة تسقطه ، وان الشبهات مراتب كما أسلفنا . فهناك شبهات قوية بمحو وصف الجريمة لمقام العذر أو الجهل الذى لا يمكن معه العلم ، وهناك شبهة تسقط الحد ، ولكن لا تمحو وصف الجريمة ، بل يستمر الشخص موصوفاً بالإجرام ، ويترتب على ذلك أنه يجب التعزير اذا سقط الحد ، وقد فصلنا القول فى ذلك عند الكلام فى الشبهات فارجع إليه .

والنوع الثانى من الأسباب ما يتعلق بالإثبات ، كالرجوع فى الإقرار ، فان هذا يسقط الحد ، وهو شبهة فى الإثبات لا فى ذات الركن ، كمضى زمن بين وقوع الجريمة وأداء الشهادة ، وذلك قول الحنفية ، وقد بينا ذلك عند الكلام فى التقادم فى الإثبات .

والنوع الثالث من الأسباب ما يتعلق باقامة الحد بعد توافر السبب وثبوت الشرط ، وقيام الإثبات الخالى من كل شبهة . وهذا يتناول ثلاثة أنواع .

أولها : ترك التنفيذ مدة ، وقد تكلمنا فى ذلك عند الكلام فى التقادم وبيننا اختلاف الفقهاء فيه .

والأمران الآخران : هما العفو ، وتمليك العين المسروقة بعد للحكم ، ووقوع الجريمة فى أثناء الحرب ، ولنتكلم فى كل واحد منهما بكلمة .

العفو وتمليك المسروق

لا يتأتى سقوط الحد بالعفو أو التملك ومثله الإقرار بالحدود التي لا تحتاج إلى خصومة لأنها خالص حق الله تعالى ، يبية من مألوف تعبيرنا هي حق المجتمع ، فلا تتأتى فيها عفو من كون ولي أمر المسلمين ، وقد قلنا : ان العفو منه تعطيل لأحكام الله إلى ، لأنه القوام على حدود الله تعالى وليس من المصلحة في شيء المداينة فيها ، فان المذهب في حدود الله تعالى هادم لبناء المجتمع يجب الأخذ على يد كل من يهدم البناء الاجتماعي الفاضل .

حدود التي تحتاج إقامتها إلى الخصومة ، وهما حد القذف ، وحد موضع الكلام بالنسبة للعفو ، وبالنسبة للإقرار بالملكية مسروق بالفعل ، وذلك لأن الإقامة للحدود تحتاج إلى تحريك الدعوى والمسروق منهم ، فهل من يملك رفع الدعوى يملك التنزل عن من يملك المطالبة بالمسروق يملك أن يملكه للمسارق فيسقط الحد ، وضع الكلام وهو موضع اختلاف الفقهاء .

في الكلام في العفو ، وموضوعه كما قررنا السرقة والقذف ، وقد على جواز العفو قبل الترافع ، بل قد استحسنت الفقهاء الشفاعة عليه قبل الترافع ، ليكون العفو منه عملاً بقوله تعالى : (خذ بالعرف وأعرض عن الجاهل) ولأن العفو قد يستتر الجريمة ، فنها ، وإعلان العقاب إعلان لها ، وإعلان الجريمة ولو بإعلان يكون فيه تحريض عليها ، ولأن التسامح مع الجاني قد يؤدي إلى إف نفسه مع المجتمع ، بينما العقاب قد يزيده نفورا ، ويضعف وعدم التستر ، وإن التمكن من العقاب الصارم رادع بذاته ، ده العفو .

يلاحظ أن العفو قبل الترافع لا يزيل الجريمة ، فهو يسقط حق في الخصومة ، ولكنه لا يسقط حق الله تعالى ، وينفذ حق الله لأمر في التعزير .

بيد أن التعزير لا يكون واجبا في كل الأحوال ، فقد يكون غير واجب إذا كانت الجريمة سقطة من المجرم ولم يتعود الإجرام ، فان العفو قد يرطب قلبه فيجعله أليفا ، وقد ينفره العقاب ، فيفقد الكرامة ، وتناله المهانة ، والكرامة حصن يجب ألا يهدم .

وقد يكون التعزير واجبا ، وذلك إذا كان مرتكب القذف أو السرقة من الذين اعتادوهما ، واشتهر عنهما ارتكاب ذلك النكر ، فان العفو حينئذ لا يزيده إلا استهانة بحقوق الناس وأعراضهم وأموالهم ، ويكون عقابه نكالا له ولغيره .

ومثل العفو ميل الترافع ، العفو بعد الترافع ، وقبل الإثبات ، فالحكم واحد ، وإنما موضع الخلاف في العفو بعد الحكم أو بعد الإثبات . وقبل إقامة الحد .

ولقد قرر الفقهاء أن العفو بعد الحكم في السرقة لا يسقط الحد . لأن حق العبد إنما هو الخصومة دون غيرها ، وقد استوفى حقه برفع الدعوى والمطالبة ، وبقي حق الله تعالى ، وهو إقامة الحد . وحق الله تعالى لا يقبل العفو من العبد ، وتعزير حد السرقة بعد الخصومة كحد الزنى والشرب لا يقبل العفو قط ، لأنه لا أحد يعفو باسم الله تعالى . وعلى ولي الأمر أن يقيم حدود الله تعالى من غير ونا ولا تلتكا ، والا فسق عن أمر ربه واستحق العزل .

٢٢٦ - هذا بالنسبة للعفو في جريمة السرقة بعد الحكم بالحد أو سماع اثباته الموجب للحكم ، وقبل إقامته .

أما العفو عن حد القذف بعد اثباته أو الحكم به ، فقد قال الشافعي وأحمد أن العفو يسقط الحد ، لأن حد القذف عند هذين الإمامين حق خالص للعبد أو حق العبد مية غالب كالقصاص ، وقد قلنا لك من قبل أن ابن قدامة يعده من العقوبات التي هي من حق العباد ، والقصاص يقبل العفو . فكذا القذف الذي اعتبر فيه حق العبد غالبا يقبل العفو ، وقد ورد النص في القصاص بقوله تعالى : (فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف ، وأداء إليه بإحسان) .

حد القذف والقصاص أن القذف اعتداء على عرض اعتداء على النفس ، والحد عقوبة ذلك بوجوب على الاعتداء على النفس بالقتل أو قطع حد لا يقام الا بالدعوى كالقصاص على سواء .

كوطائفة كبيرة من الفقهاء ان العفو بعد الترافع يجوز لأنه حق الله تعالى خالص ، وحق العبد كان يقتل الجريمة ، وحكم بالحد أصبح الأمر لله تعالى العامة من قالة السوء ، ولكيلا تشيع الفاحشة لهر الناس السنتهم من رفعت القول وفساده ، وقد انى فى البدائع فقال :

مالمح العامة ، وهى دفع فساد يرجع اليهم ، ويقع حد الزنى وجب لصيانة الألبضاع عن التعرض ، وحد لصيانة الأموال والأنفس ، وحد الشرب وجب والأبضاع مى الحقيقة بصيانة العقول عن الزوال جنابة يرجع فسادها الى العامة ، ومنفعة جزائها جزاء الواجب فيها حق لله تعالى عز شأنه على الخلو لا يسقط بإسقاط العبد ، الا أن الشرع شرط فيه لا ينفى كونه حقاً لله عز شأنه على الخلو كحد الص حق لله تعالى عز شأنه اشتراط الدعوى فيه ، فظاهره وغالباً دفعاً للعار عن نفسه ، فيحصل حد ، ولأن حقوق العباد تجب بطريق المماثلة ، معنى لا صورة ، لأنها تجب بمقابلة المحل جبراً ، ولا مماثلة بين الحد والقذف لا صورة ولا معنى ، حقوق الله سبحانه وتعالى فلا تعتبر فيها المماثلة لأنها آثار الحدود .

فى البدائع يضع يده على اساس التفرقة بين العقوبة والعقوبة التى تكون حقاً للعباد ، وهو المماثلة بين

الفعل والعقاب ، فالعقوبات التى تكون حقاً لله تعالى لا تكون ثمة مماثلة بين الحد ، وذات الفعل ، والعقوبات التى تكون حقاً للعباد تكون المماثلة كاملة بين الفعل ، وبين العقاب ، أو على الأقل لا يمكن أن تكون العقوبة زائدة على ذات الفعل ، ثم يبين أنه لا مماثلة بين حد القذف والقذف ذاته ، إذ أنهما ليسا من جنس واحد ، ولا تنعقد المماثلة بين جنسين مختلفين .

وينتهى من هذا التفكير العميق الى أن حد القذف حق الله تعالى ، وليس للعبد حق فيه الا حق الخصومة ، وبذلك لا يكون قابلاً للعفو من العباد .

تمليك المروق أو الاقرار به :

٢٢٧ - هذه أقوال الفقهاء بالنسبة للعفو فى القذف والسرقة ولا موضع له فى غيرهما كما قررنا .

اما الحكم بالنسبة للإقرار بملكية المروق للمسارق فقد اتفق الفقهاء على أنه يسقط الحد ، وذلك لسببين .

أولهما : أن الأساس فى الخصومة هو ادعاء الملكية ، والخصومة شرط لإقامة الحد واستمرار صلاحيتها شرط للتنفيذ ، فاذا أقر بأن العين مملوكة للمسارق يكون شرط الخصومة قد سقط ، وبذلك يبطل الحكم بالحد ، لأن الملكية شرط للخصومة ابتداءً ، وشرط بقائها انتهاءً .

وثانيهما : أنه تناقض فى مجلس القضاء ، إذ أنه فى أول الأمر ادعى بملكية المروق ، ثم أقر ثانياً بأنه غير مملوك له ، وذلك التناقض يجعل الحكم غير سليم ، أو على الأقل يحدث شبهة تدرك الحد ، والحدود تدرك بالشبهات .

وفوق ذلك فان اقراره بالملكية يجعل ركن الجريمة ينهار ، وهو اخذ مال الغير خلسة بغير حق ، وان هذا ان لم يبلغ الركن أوجد شبهة فيه .

ولكن هل يزول بذلك الإقرار وسقوط الحد وصف الجريمة ، فلا يقال ان الشخص سارق ، وبذلك لا يعاقب بأى عقوبة أخرى تعزيرية ؟ والجواب غير ذلك : أن ركن الجريمة يزول فلا يعتبر الشخص سارقاً ، ولا يعاقب بأى عقوبة لهذا السبب ، وقد يقال انه تناقض ، وان تناقضه أوجد شبهة (م ٢١ - العقوبة)

سعد ، ولم يزل ركن الجريمة ، ولكن قامت حوله شبهة ،
أسقطت الحد ، وبذلك لم يمح وصف الجريمة ، ولكن
نض بين القولين يمكن التوفيق فيه ، وبذلك يفرض أنه
للمسروق بعد التخاصم والحكم ، وقد كان ذلك خفيا
باب تلقى الملك ، فكانت الخصومة سببها وضع اليد ، ثم
محقة ، وبذلك التوفيق يكون ركن الجريمة قد زال ،
ييزل فهي شبهة قوية تسقط الحد وتمحو وصف الجريمة .

هو حكم الإقرار بملكية السارق للمسروق ، واتفاق
سقط الحد ، أما تملك المسروق للسارق بعد الحكم ، فقد
أنه لا يسقط الحد ، وقال بعضهم يسقط الحد ، فاذا وهب
للسارق بعد الحكم أو بعد الإثبات ، فقد جرى ذلك الخلاف .

ور - ان الجريمة قد وقعت وثبتت ، وشروط اقامة الحد
تفتت كل الشبهات ، فلا مسوغ لعدم اقامة الحد ، وقد
محل للعفو بسبب التملك ، ذلك أن رجلا سرق رداء
المسروق منه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأمر
ذات الشفقة صاحب الرداء ، فقال يا رسول الله ما هذا أريد ،
فقال الرسول الأمين (فهلا كان قبل أن تأتينى) وفوق أن
كم هو من قبيل الشفقة بالسارق ، وقد يكون من الذين
يرحم الناس ، وقد قال الرسول الأعظم : (من لا يرحم
له فتح باب الشفقة في الحدود لكان ذلك سبيلا لتعطيلها .
الجمهور ، وحجة الذين قالوا : ان حد السرقة يسقط بالتمليك

المطالبة شرط اقامة الحد ابتداء ، وتستمر الى اقامته ،
للمسروق لا تحق المطالبة ، اذ أصبح المسروق منه غير
مطلبة يجب أن يستمر الى وقت اقامة الحد .

أن ذلك لم يوجد حقا وقت السرقة الا أنه أوجد شبهة عند
اقامة الحد ، والحدود تدرا بالشبهات كما هو مقرر وثابت .

وبين أنه اذا سقط الحد بسبب التملك ، فانه لا يمحى وصف الجريمة ،
ويكون لولى الأمر أن يفرض عقوبة تعزيرية رادعة زاجرة .

وقوع الجريمة في أثناء الحرب

٢٢٩ - لم يقيم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حدا قط في غزوة من
الغزوات ، أو لم يعرف أنه أقام في غزوة حدا ، وكذلك كان الصحابة من بعده
وقد حدث في فتح القادسية ما كان يوجب اجابة الحد ، اذ شرب بعض الغزاة
خمرا ومع ذلك لم يقيم الحد ، واكتفى سعد بن أبي وقاص رضى الله عنه بحبس
الشارب ، وروى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه نهى عن اقامة الحد في
وقت الغزو .

ويصح لهذا أن نقول : ان ترك اقامة الحد في مدة الغزو سنة عملية
بالترك ، والتترك مع وجود موجب العمل يكون سنة متبعة ، ولا يعارضه
الا عمل من الرسول في موضوع التترك أو قول له عليه الصلاة والسلام .
ولقد ورد في هذا الموضوع حديثان يبدو أنهما متعارضان بآدى الرأى .

أولهما : مارواه بسر بن أرطاة أنه قال : أنه وجد رجلا يسرق في
الغزو فجلبه ولم يقطع يده ، وقال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن القطع في الغزو .

وثانيهما : مارواه عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال (جاهدوا الناس في الله المقرب والبعيد ولا تبالوا في الله لومة لائم ،
وأقيموا حدود الله في الحضر والسفر) .

والحديث الثانى أوثق رواية من الأول ، اذ الأول قال فيه الترمذى
ضعيف ولكن رواه أبو داود بثقات الى بسر بل أرطاة ، ورواه النسائى .
وفى الحقيقة انه لا معارضة بين الحديثين لأن الأول موضوعه الغزو ،
والثانى موضوعه السفر ، والغزو اخص من السفر اذ ليس كل سفر غزوا ،
والخاص لا يعارضه العام ، بل أنه يخصه .

في بسر بن أرطاة ، وذلك أنه ممن خاضوا مع بني أمية
ك كان مبغضا عند بعض المسلمين ، وقال فيه الشوكاني في
المرآة في شرح منتقى الأخبار : (لا يرتاب منصف في أن الرجل
ية وقد فعل الإسلام أفاعيل لا تصدر عن في قلبه ذرة من
ت ذلك كتب التاريخ العترة) .

فيه نزعة شيعية (١) .

من منزلة بسر بن أرطاة في الرواية فإن الخبر الذي رواه يتفق
بابة ، ويتفق مع السنة التركية التي قوامها أن النبي صلى
لم يقيم حدا في غزاة .

الأكثر من العلماء أنه لا يقام الحد في أثناء الحرب على
المسلمين ، وذلك لاعتبارات أقرب إلى السياسة ، لأنه يخشى
الحد إلى الأعداء ، فيكون الضرر بالتحاقه بالأعداء أشد
ر عن إقامة الحد .

إقامة الحد لا يقتضي محو وصف الجريمة ، لأنه كان بسبب
سات ، وشروط التحقق والركن ، ولذلك قد يكون التعزير
جلد ، أو أي عقوبة يراها ولي الأمر .

ل يقام عليه الحد إذا عاد من الغزو ، أن الظاهر أنه لا يقام عليه
لأميرين :

أنه قد قام مقامه التعزير ، فكان بدلا عنه ، ولا يجمع بين البجلين

أ : أن ظاهر العبارات في هذا هو سقوط الحد ، فلا يقام .

ومما يتصل بهذا المقام إقامة الحدود في مكة ، ذلك أن الله تعالى
مكة والبيت الحرام (أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف
ولهم) وقال الله تعالى (ومن دخله كان آمنا) ، وقال عليه السلام
فيها دم) .

يل الأوطار ج ٧ ص ٣١٣ طبع مطبعة الشيخ منير الدمشقي .

فهل الحدود لا تقام أيضا احتراما لحرمة البيت المعظم : لقد قال مالك
والشافعي وأحمد ، وغيرهم أن الحدود تقام حيث كانت ، وقال كثيرون من
الفقهاء أن الحدود لا تقام في البيت الحرام ، ومنهم الشيعة الزيدية ، لأن
النص يوجب الأمن وإقامة الحد ، وخصوصا الرجم ليس من الأمن .

وإذا كان لا يقام الحد عند هؤلاء فهل يسقط الحد ؟ قال بعض الهاديّة
يخرج من الحرم ، ولا يقام عليه الحد ، لأنه حيث الارتكاب وقعت الجريمة
والارتكاب غير واجب .

والحق هو أن الحد يجب أن يقام في مكة إذا وقع فيها ، لأن الآثار قد
وردت بذلك عن الصحابة ، فقد روى عن ابن عباس أنه قال : (من أحدث
حدثا في البيت الحرام أقيم عليه الحد) وإن المرتكب لجريمة الحد اعتدى
اعتدائين : أحدهما : بارتكاب جريمة الحد : والثانية بامتهان حرمة البيت
المقدس ، فلا يصح أن يكون امتهان الحرم سببا للإعفاء من العقوبة ، بل يجب
أن يكون سببا في تشديدها .

وفوق ذلك أن عدم إقامة الحد في البيت الحرام يؤدي إلى شيوع الفساد
فيه ، إذ أن الناس يلجئون إليه ليعبثوا فسادا أو ينتهكوا الحرمات ،
ويشبعوا شهواتهم ، وقد قرر هذا المعنى الصنعاني في كتابه سبل السلام ،
فقال مفرقا بين الملتجئ إلى الحرم والمرتكب ما يوجب الحد فيه : وفرقا بينه
وبين الملتجئ بأن الجاني فيه هاتك لحرمته ، والملتجئ معظم لها ، ولأنه
لو لم يقيم الحد على من جنى فيه من أهله لعظم الفساد في الحرم ، وأدى إلى
أن من أراد الفساد قصد إلى الحرم ليسكنه ، وفعل فيه ما تقتضاه شهوته (١) .

ومن الفقهاء من قال أن الحدود غير الرجم تقام والرجم لا يقام ، والحق
أن الحدود كلها تقام لا فرق بين حد وحد ، ورعاية الحدود وخصوصا في
الحج الزم ، وأصون للأموال والأعراض والعقل ، وأحظ لقدسية المكان ،
ومناسك البيت الحرام .

(١) سبل السلام ج ٤ ص ٧٤ طبع صبيح .

في سقطات الحدود بعد ثبوتها ، ونرى أن أسباب السقوط
أد كلمة الفقهاء تتفق إلا في جزئية ضيقة منها ، وذلك لأنها
بها اصلاح المجتمع ، وأداؤها عبادة .

سقطها لم يكن السقوط بعد الإثبات ، بعد فتح باب الدرع
مصراعيه ، وإن تطبيق النصوص كان يضيق ، ولا يتسع ،
بحيث تكون الصعوبة في الإثبات ، وتقرير الحد ، ولذلك
يبقى السقوط بعد الإثبات وتقرير الحكم شدة على الناس ، بل
بالجماعة ، والله هو العليم الحكيم .

تخفيف الحدود على الضعفاء

إن الإسلام لا يرهق الناس من أمورهم عسرا ، ولذلك كانت
في حدود الطاقة الإنسانية ، فإذا كان الحد ليس بالقتل ، ولكنه
بالتأنيب ، فإنه لا يقام بطريقة تؤدي إلى ذلك الإلتلاف ،
رغبة من شخص هين يهون للعقاب بمقدار هوان من قام بها ،
م الحدود ، ولذلك كانت عقوبة العبيد على النصف من عقوبة

م الضعف إلى قسمين : ضعف بدني لا يتحمل الجسم الحد إذا
للتخفيف ، وضعف معنوي وهو بالرق ، ويمكن أن يقاس على
الخدام في حدود معينة من غير زيادة على النص أو أهمل

ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

تخفيف في الآلة التي يقام بها الحد .

تخفيف ، بالتأجيل .

تخفيف بالنقص في إقامة الحد .

ولنبتدى ، بالتخفيف بالتأجيل ، ثم التخفيف في الآلة ثم التخفيف
بالنقص .

التخفيف بالتأجيل :

٢٣٢ - يجب تأجيل إقامة الحد في حالين .

أحدهما . إذا كانت المستحقة لإقامته حاملا ، والثانية : إذا كان المستحق
لإقامة الحد مريضا مرضا يرجى برؤه قريبا .

ولنتكلم في الحلين أولا : لقد وردت الآثار بعدم رجم الحامل حتى تضع
حملها وترضعه ويستغنى عن لبنها ، إلا أن يتكفل أمين بارضاعه ، فقد ورد
عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن امرأة من بنى غامد قالت ٠٠ (يا رسول
الله طهرني) قال ما ذاك : قالت إنها حبلى من زنى ، قال أنت ؟ قالت نعم .
فقال لها عليه السلام : ارجعي ، حتى تضعي حملك . فكفلها رجل حتى
وضعت ، فأتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، فقال قد وضعت الغامدية ، فقال
عليه السلام اذن لا ترجمها ونضيع ولدها صغيرا ليس له من ترضعه ، فقام
رجل من الأنصار . وقال إلى ارضاعه يا رسول الله ٠٠٠ فرجمها ؟ وقد روى
عدها الحديث مسلم وأبو داود .

وروى أن امرأة زنت في أيام أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه ، فهم
رضى الله عنه برجمها ، وهي حامل ، فقال له معاذ بن جبل إن كان لك سبيل
عليها ، فليس لك سبيل على حملها ، فقال الإمام العادل عجز النساء أن يكون
مثلك ، وأم برجمها ، وروى مثل ذلك عن علي رضى الله عنه .

هذه نصوص تدل على أن الرجم لا يقام إذا كانت حاملا ، لأن الأذى
لا يقتصر عليها ، وهي الجانية ، بل يمد إلى الجنين وهو ليس جانبا ، قال
نعالى : (ولا تزرر وازرة وزر أخرى) ولأنه إلتلاف لنفس بشرية بغير حق .

هذا إذا كان الحد رجما ، وكذلك الحكم إذا كان الحد جلدا ، أو كان قطعا
ليدها ، وذلك لأجل الاحتياط لحياة الجنين وصيانة له عن أن يتعرض للتللف ،
وذلك لأنه لا يؤمن أن الضرب وهو شديد لأنه جلد - أن يسرى منه الأذى
إلى تالف الولد ، وكذلك القطع ، فوق ما في الإزعاج بالضرب والقطع من أرهاق
نفس لها يؤدي إلى إفساد صحة الجنين ، والتأثير في أعصابه .

الرحم قد منع لأنه يؤدي حتما إلى تلف الجنين ، فالضرب جناية على الجنين ، لكيلا يسرى الأذى إليه ، فيؤدي في جسمه ف ويهلك .

مع وكان الحد رجما ، فانها تترك حتى يقطم الولد ، أو يوجد

د جادا أو قطعا ، فإذا كانت قوية بعد الولادة ، نفذ الحد ، وفيها ضعف النفس ، روى في معاملتها عن الفقهاء .

لا تعامل معاملة المريض الذي يرجى برؤه ، وروى أنها من الذي لا يرجى برؤه ، والأول ينتظر حتى يشفى ، فينتظر حتى تعامل بأخف الآلات للضرب .

قول الشافعي وأصح الروايات عن أبي حنيفة ومالك والثوري أحمد وقول بعض الفقهاء .

ما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال : (إن أمة زنت ، فأمرني فإذا هي حديثة عهد بنفاس ، فخشيت أن أنا جلدتها ، فذكرت صلى الله عليه وسلم ، فقال أحسنت) .

حتى يستوفي الحد كاملا أولى من التعجيل واستيفائه ضعيفا

القياس على حال المريض الذي لا يرجى برؤه ، ولكن القياس

بعض والتخفيف في الآلة :

كان مرتكب الحد مريضا مرضا يرجى برؤه قريبا ، فقد فمن فقهاء الصحابة من نظر حاله وقت ارتكاب موجب الحد ، به الحد ، وقت ارتكابه ، وعلى ذلك يقام عليه الحد ، بآلة أن المرض خفيفا ضرب بآلة متوسطة ، وإذا كان المرض قويا

ضرب بآلة لا تؤدي إلى تلفه وهو عثكول ميه مائة عرجون أو ثمانون ، على حسب الحال .

وهذا قول اسحق بن راهويه ، وأبي ثور ، ورواية عن أحمد ، وحجة ذلك الرأي في الأثر أن عمر بن الخطاب أقام الحد على قدامة بن مظعون في مرضه ، وفيه من الرأي أن الحدود تقام وقت ارتكابها ليكون الردع ، والزجر ، والحد مهما يخف فيه ردع وزجر .

والنظر الثاني : أنه يؤخر حتى يصح ، وأنه في هذه الحال كالحامل يؤخر عنها الضرب حتى تضع الحمل ، وإن النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك ، وفعل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أخرى بالاتباع من فعل عمر ، ولعل قدامة بن مظعون لم يكن مريضا مرضا يمنع إقامة الحد كاملا ، ولذا لم يؤدي إلى تلف ، والمرض المانع هو الذي يؤدي إقامة الحد فيه إلى التلف .

ولا شك أن هذا النظر الثاني أسلم ، وهو قول جماهير الفقهاء .

وإذا كان مرتكب جريمه الحد مريضا مرضا لا يرجى برؤه أو يرجى ، ولكن بعد زمن طويل ، فإنه تخفف عنه الآلة الضاربة لا محالة ، قد ورد بذلك الأثر عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فقد روى أبو امامة بسند متصل عن سعد بن عبادة قال : كان بين أبياتنا رويجل ضعيف مخدج (١) فلم يرع للحد ، إلا وهو على أمة من أمانهم يخبث بها ، فذكر ذلك سعد بن عبادة للنبي صلى الله عليه وسلم ، وكان الرجل مسلما ، فقال اضربوه حده ، فقالوا يا رسول الله أنه اضعف مما تحسب ، لو ضربناه مائة قتلناه ، فقال خذوا له عثكالا (٢) فيه مائة شمراخ ، ثم اضربوا ضربة واحدة ففعلوا .

وإن هذا الكلام واضح في أن الرجل أو المرأة إذا لم يحتمل الحد ، ولا يرجى له براء قريب ، فإنه يقام الحد عليه مخففا ذلك التخفيف .

(١) المخدج هو السليم الناقص التكوين :
(٢) العثكال هو العنق ، والشمراخ الغصن الدقيق .

لم 'المعادل لابد ان يلجأ الى ذلك لأنه اما ان يقيم حد الله بالسوط
الضرب الصحيح ، وبذلك يتلف الرجل ، وتذهب نفسه فيكون
وز الحد الى القتل ، واما أن يهمل حد الله تعالى فلا يقيمه ،
في تعطيل الحد ، ولذلك اختار الجمهور ذلك الطريق الذي أرشد
إلى الله عليه وسلم . ولا يقال ان ذلك تعطيل فعلا للحد ، لأن الحد
لن تعالى : (وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين) ويقول في الإجابة
ضرب بالعكسال مرة واحدة أو الضرب بمائة شمرخ هو عذاب
يكون في مثل هذه الحال من المرض ، ويلاحظ أن يكون الضرب
لا يكون مسا خديا ، بل يكون ضربا عنيفا ، وان كان بغير

ويجب التنبيه في هذا المقام الى امرين :

١ - أن الوالي اذا أمر بضرب المريض الذي نهى عن ضربه حتى يبرأ ،
بالآلة المخففة فتلف ، سانه يضمن ديته ، لأنه قتله بغير حق ،
ل الحد ، ف ضرب بالآلة نهى عن الضرب بها أو ضرب بها في غير
، ومن تعدى ضمن ، وهو متعد في هذه الحال ، وذلك بخلاف
الصحيح بالآلة المتوسطة التي يضرب بها مثله ، فانه لا ضمان ،
بل استعمال حق ، ولا يجمع بين استعمال الحق والضمان .

٢ - أنه يجب أن يسرى حكم قطع اليد في حال المرض الذي
، والمرض الذي يرجى برؤه ، وذلك اذا كان القطع يؤدي الى
، وأن القياس في ذلك سليم لوجهين :

١ - أن الفقهاء قرروا تأجيل القطع عن النفساء اذا خشى أن يؤدي
لف النفس .

٢ - أن كل ما يؤدي الى اتلاف النفس ممنوع في إقامة الحدود ،
ليس قتلًا .

هذا البحث أخذناه من نيل الأوطار ج ٧ ص ٢٨ ، والمغنى ج ٧

ولكن اذا لم يقطع السارق الذي لا يرجى برؤه فهل يعفى من العقاب ،
الظاهر أنه يحبس حتى يتوب ، كالسارق الذي اعتاد السرقة ، وقطعت يميناه
واليسرى من رجله ، فانه لا يقطع للمرة الثالثة ، ويحبس حتى يتوب .

نقص الحد وتخفيف الآلة

٢٣٥ - ان الجريمة مهانة ، وانها تسهل على المهين . ولا تسهل على
الشريف ، ولذلك كان المنطق المستقيم أنها تكبر من الكبير وتصغر من الصغير .
وان كبرها من الكبير ، له أسباب واضحة ، لأنها لا تقع منه الا وقد اركست
نفسه في الشر اركاسا يوجب أن يشتد تطهيره بمقدار كبره ، وأنه اذا ارتكب
اجتاز كل المحاجزات المانعة من مثله ، فكان شره أكبر ممن لا حجزات تمنعه ،
وفوق ذلك فان ارتكابه يجعل الجريمة تسرى الى غيره ، فيقتدى به كل من يعتقد
فيه الكبر ، وبذلك يشيع الشر ، وينمى الفساد ، وأنه لا يتفاوت الناس في
المقام بالنسبة للردائل ، انما يتفاوتون بالفضائل .

وليس في جريمة الضعفاء شيء من هذا الذي يقتزن بجرائم الكبراء ،
ولذلك كان العقل يوجب أن تكون الجريمة منهم أخف ، والعقوبة تبسج
للجريمة في غلظها وضعفها ، ولذلك قرر الإسلام أن عقوبة العبيد على النصف
من عقوبة الأحرار ، فقال تعالى : (فاذا أحصن فان أتيت بفاحشة فعليهن نصف
ما على المحصنات من العذاب) .

وقرر الفقهاء أنه يجب أن يضرب العبد بسوط أخف من السوط الذي
يضرب به الأحرار ، فقد جاء في المغنى ما نصه في حد الشرب : ويجلد
العبد والأمة أربعين سوطا بدون سوط الحد لأنه لما خفف عنه في عدده
خفف عنه في صفته كالتعزير مع الحد .

وقال أيضا في حد القذف بالنسبة للعبد ، اذ ثبت أنه أربعون ، فانه
يكون بدون السوط الذي يجلد به الحر ، لأنه لما خفف في قدره خفف
في سوطه .

العبد يخفف عنه مرتين : اولهما بتنصيف العقاب ،
ثانيها بالضرب أخف من الآلة التي تضرب بها الحر .

حقائق مقررة ثابتة في الحدود والتعزيرات ، فهل
يقياس بعمم حكم التخفيف على الضعفاء من الأحرار ؟
عن ذلك : ان التخفيف بالنسبة للعدد لا يجوز ، لأنه
تعالى ، والنقص في حدود الله تعالى لا يجوز ، وأما بالنسبة
لجوز ، إذ ان الناس منهم الضعيف الذي نزلت مرتبته بين
معتزلات المهن التي يستحقها الناس كالحمالين وسائقى
م ، فهؤلاء لنقص مرتبتهم وعدم الرعاية الاجتماعية لهم
، وكذلك الخدم في البيوت ، فإن هؤلاء يشعرون بمثل
د من المهانة ، والذين يعملون في بيوتهم يعاملونهم كما
في الماضي ، بل ان العبيد كانوا في كثير من الأحيان أكثر
كانوا يعلمونهم ليغلوا ثمنهم ، ومن النساء من كن يتخذن
الى مراتب الزوجات ، فإذا كان من هؤلاء من يرتكب ما يوجب
تخفيف عليهم ، فإذا زنى خادم بخادمة يكون الحد بنفس
ها إذا زنى المخدم بمخدومة مثله ؟ انه بمقتضى المعنى الفقهي
النصوص من حيث تخفيف العقاب بالنسبة للعبيد في العدد
، يجب ان يكون التخفيف في الآلة بالنسبة لهؤلاء الضعفاء
، غاية التهذيبية والاجتماعية وعلمهم يبعد عنهم معنى التكريم
يأبى ان عليهم الاستهانة بالجرائم ، انما لا نستطيع ان نسير
في مداه . فنجعل عقوبة الحد لهؤلاء على النصف من عقوبة
نصادم النص المقدر للعدد ، ولكننا نستطيع ان نعقد القياس
ضرب .

هى الى ان مقتضى القواعد الفقهية المأخوذة من نصوص
لا من أقوال الفقهاء . انه ينبغي تخفيف العقاب بالنسبة لمعتزلات
ن يعملون في اعمال يستحقها الناس ، ولا يقبل عليها
لرفيعة سيرا على قاعدة ان الجريمة تكبر بكبر الجرم ، وتهون

بهوانه ، والعقوبة تتبع للجريمة لانها جزاؤها ، والجزاء يكون بمقدار العمل ،
وعلى وفقه ، وان هذا هو العدل المطلق الذي أثار السبيل اليه كتاب الله تعالى
وسنة رسوله الأمين صلى الله تعالى عليه وسلم .

٢٣٧ - وقد يقول قائل : ان العدالة توجب العكس بأن يكون التخفيف
على الكبير ، والتشديد على الصغير ، ليكون له اردع ، ولأمثاله ازجر ، ولأن
الكبير يناله ألمي : (ألم الضرب) وألم النيل من مركزه الاجتماعي ، وان مطلق
عقاب له يردعه ويذكر أمثاله ، وان الفقهاء أنفسهم قرروا أنه عند تقدير
التعزير مراعاة ذوى الهيئات ، فان اللطمة قد تكون عقابا اليما لذوى المروءات
وشيئا قد يستهان به ان ليس لهم مراكز اجتماعية وقد يكون التوبيخ أجدى
عند الكبار ، ولا يعامله اللطم عند غير ذوى الأخطار . وقد روى ان النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم قال : (أقبلوا عثرات ذوى المروءات) او كما قال عليه
السلام .

هذا كلام ظاهره فيه الاستقامة ، وقد انحدر فيه كثيرون من قضاة
هذا الزمان ، حتى وجدنا بعض المشتغلين بالقضاء من يستهينون بحقوق
الضعفاء اكراما للكبراء ، بزعم أنهم فضلاء ، مع ان التفاضل لا موضع له في
الجرائم ، انما موضعه في التحلى بالفضائل ، ولكن الحق في غير
ذلك كله .

أولا : لأن ذلك غير منطق القرآن والسنة إذ أنهما خففا العقاب في
الحدود على الضعفاء ، وشددا فيه على الأقوياء ، والمظهر المادى للضعف
هو الرق ، فكانت عقوبة الرقيق نصف عقوبة الحر ، والشرعية معقولة المعنى
فكان المعنى ان الضعف يوجب التخفيف ، ولا يخفف على القوى ، ولما كانت
في عصرنا مظاهر للضعف غير الرق كان لابد من أن يلاحظ فيها التخفيف ، كما
لوحظ في الرق ، وان الضعف في عصرنا رق ، وان لم يكن بملكية الرقبة .

ثانيا : أن الحديث ، وهو اقالة عثرات ذوى المروءات ليس في العثرات
التي تؤدى الى ارتكاب الجرائم ، اما الجرائم ، فانها لدست عثرات ، وانما
هى اعتداء على الآحاد ، او اعتداء على المجتمع . وفرق بين عثرة لا اعتداء

بها اعتداء ، كمن يقصر في تكليف كلفه ، او في واجب عليه
غير أن يتكرر .

كلام بعض الفقهاء في التعزيرات من حيث اثرها ، لا من
ندى أن ذلك قول بعض الفقهاء كالكاساني ، وهو قيل
، يناسبه ، وان لم يكن مشتقا من معنى الشرع ، وان من
يلاحظ احساسه ، ولكن يلاحظ عقابه . والله سبحانه وتعالى

القصاص

نتكلم في القصاص على قواعده :

القاعدة الأولى

مشروعيته وغايته :

٣٣٨ - القصاص معناه المساواة ، ويتلاقى معناه اللغوي مع معناه
الشرعي ، فهو في اللغة معناه المساواة باطلاق ، وفي الشريعة المساواة بين
الجريمة والعقوبة ، ومن معاني القصاص اللغوية التتبع ، ومنه قص أثره
بمعنى تتبعه ، ومنه قصص السابقين بمعنى أخبارهم ، وبينه وبين المعنى
الشرعي تناسب ، لأن القصاص يتتبع فيه الجاني ، فهو لا يترك من غير عقاب
رادع ، ولا يترك المجنى عليه من غير أن يشفى غيظه ، فهو تتبع للجاني
بالعقاب ، وللمجنى عليه بالشفاء .

والقصاص عقوبة مقدرة ثبت أصلها بالكتاب ، وثبت تفصيلها بالسنة .
أما الكتاب فقد وردت فيه نصوص كثيرة منها قوله تعالى : (يا أيها
الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ، الحر بالحر ، والعبد بالعبد ،
والأنثى بالأنثى ، فمن عفى له من أخيه شيء ، فاتباع بالمعروف ، وأداء اليه
باحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ، فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ،
ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون) .

وبين سبحانه أن القصاص شريعة النبيين أجمعين ، وأنه مقرر في كل
الشرائع السماوية ، فقد قال تعالى بعد قصة قتل قابيل لأخيه هابيل غيرة
وحسدا : (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير
نفس أو فساد في الأرض ، فكأنما قتل الناس جميعا ، ومن أحياها فكأنما
أحيا الناس جميعا ، ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ، ثم إن كثيرا منهم بعد
ذلك في الأرض مسرفون) . وقال تعالى في بيان شريعة التوراة : (وكتبنا
عليهم فيها أن النفس بالنفس ، والعين بالعين ، والأنف بالأنف ، والأذن

بالس ، والجروح فصاص . ممن تصدق به فهو كفارة له .
بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) وذكر من بعد ذلك حكم
أشار سبحانه ، الى أخذ الإسلام بشريعة القصاص ، فقال
وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
فاحكم بينهم بما أنزل الله ، ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من
نا منكم شرعة ومنهاجا ، ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن
آتاكم ، ما استبقوا الخيرات الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما
تختلفون)

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : (من قتل له قتيل فهو
، اما ان يقتل او اما ان يقتل) وعنه عليه السلام انه قال : (من
وخبل (١) فهو بالخيار بين احدى ثلاث : اما ان يقتل ، واما ان
، واما ان يعفو ، فان أراد رابعة فخذوا على يديه) وروى عن
قال : كان في بنى اسرائيل القصاص ، ولم يكن فيهم الدية .
لهذه الامة . (كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر الآية . .
من أخيه شئ ، فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ذلك تخفيف
حمة)

وان القصاص ، كما جاء في الاديان جميعا فيه العدالة التي
يتصور العقل أمثل منها ، وفيه مزايا كثيرة لا توجد في عقوبة
نحوه من العقوبات الأخرى .

ولا جزاء وفاق للجريمة ، فالجريمة اعتداء متعمد على النفس ،
له ان يؤخذ بمثل فعله ، وليس من العقول ان يفقد أب ولده ، ويرى
ويغدو بين الناس ، وقد حرم هو من رؤية ولده ، كما انه ليس
ان يفتق رجل عين آخر ، ويرى مفقوء العين المعتدى عليه
الناس بعينين مبصرتين ، واذا قيل ان فقأ العين عقوبة غليظة ،
خاصا مثلها ، فانا نقول ان الجريمة أيضا غليظة ، ولا يعاقب المجرم

الخبل بسكون الباء الجراح وقطع الاعضاء .

غليظ القلب بما لا يساوى جريمته ، وليس من العقول ان نفكر في الرحمة
بالجاني ، ولا نفكر في ألم المجنى عليه أو وليه ، فان ذلك قلب لأوضاع المنطق
العقل السليم ، وما أحسن قول النبي صلى الله عليه وسلم في هذا المقام .
(من لا يرحم لا يرحم) والرحمة في غير موضعها ظلم مبين ، بل هي قسوة
في ذاتها ، وتسمية ذلك رحمة من الخطأ الشائع .

والقصاص ثانيا يلقي في نفس الجاني عند ارتكاب الجريمة ان الجزاء
الذي ينتظره هو مثل ما يعمل ، وان ذلك يلقي بالاضطراب في نفسه . اذ يحس
بانه لا فكاك من انزال هذه العقوبة ، وان الفرار يجعله مشردا دائما ولن
يغيب عن أعين المتعقبين له من شرطة ، أو من أولياء الجاني . وان السيف
ينتظر رقبته طال الزمان أو قصر ، وان ذلك الإحساس اذا قوى قد يمنع
من ارتكاب الجريمة ، واذا ارتكبها ، ونزل به العقاب ، فانه يقبل مطمئنا
الى عدالته ، لأنه جزاء ما كسبت يده ، ولا يستطيع ان يقول ان ذلك ظلم ،
انه حكم الله تعالى ، وهو اعدل الحاكمين .

وان القصاص ثالثا يشفي غيظ المجنى عليه ، فلا يشفيه سجن مهما يكن
مقداره ، بل يشفيه ان يتمكن من ان يصنع بالجاني مثل ما يصنع به ، ولا يشفي
ولي المقتول ان يسجن القاتل زمنا طال أو قصر ، ولكن يكفيه ان يمكن من
رقبة القاتل ويعفو أو يقتل ؛ وهكذا ، وشفاء غيظ المجنى عليه أمر
لا بد منه ، وقد أهملته القوانين الأوروبية التي تطبق الآن في مصر ، ففتح فيها
باب القتل بالثارات ولا يمكن سده الا بحكم الله تعالى ، انه يقتل الآن القاتل ،
وتقام الدعوى العمومية عليه ، ثم تدخل في باب الترافع ، وباب التخفيف
حتى اننا أحيانا نرى من عبارات المترافعين ، ما يكون فيه اتهام للمجنى عليه
أكثر من اتهام الجاني ، وأذان القضاة مفتحة تستمع ، ولا مسوغ عندهم
لواقف سيل الشتم التي تنزل بالمقتول كأنما القضية لمحاكمته ، لا لمحاكمة
الجاني ، وذلك باسم حرية الدفاع ، من جهة ، ولبيان الأسباب المخففة للعقاب
من جهة أخرى ، وقد ارتكب أكبر جريمة في الوجود ، ومهما تكن الأسباب
المخففة في زعمهم ، فلن تكون مبررة للقتل ، وما دامت لا تبرر القتل ، فان اعدام
الجاني أمر لا بد منه في نظر الشريعة الإسلامية ، وفي حكم الله تعالى الذي
جاء به الأديان السماوية كلها .

في هذا كله فيه حياة المجتمع حياة عالية سامية هادئة ،
ولذا قال سبحانه وتعالى : (ولكم في القصاص حياة)
أحياء النفس المقتولة بالقصاص لها أحياء للجماعة كلها .

وضح هذا المعنى ، فقد تكلم العلماء في معنى آيتين من
وكلامهم فيهما يبين الحكمة من شرعية القصاص ، تلك
تعالى : (ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب) التي
ما تلونهاها أيضا من قوله تعالى : (من أجل ذلك كتبنا
أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض ، فكأنما
ومن أحيائها ، فكأنما أحيى الناس جميعا) .

الأولى مشيرين إلى ما تضمنته من معان بلاغية فيها بيان
صالح ، فهي :

ت فائدة القصاص لا تعود إلى ولي الدم وحده . ولكنها
كلها ، ولذلك صدر سبحانه وتعالى النص بقوله تعالى :
أص فائدة عائدة عليكم ، وليس انتقاما تعود فائدته إلى المجنى
ل أن فائدته تعم ولا تخص .

تسمية العقوبة قصاصا ، لأن القصاص يتضمن المساواة بين
التي ، وهذه أبلغ العدالة ، إذ أن الجزء إذا ساوى العمل
العدل ولبه ومعناه ، ولأن القصاص فيه تتبع لأثر الجريمة
لادبرها ، وقطع دابر الجريمة هو عين الإصلاح في الجماعة .
جماعة لا تعمل على محو الجريمة ، بل تعمل على التفاوض عنها ،
عنها الرأفة بالمجرم ، والتماس العاذير له ، كما نراه يحدث كل
قضاء باسم الظروف المخففة ، حتى كان ما نوهنا عنه من قبل .

الثالث : نفرض أن حياة الجماعة في القصاص ، لأنه إذا لم يكن
رت الدماء ، وأصبح الأمر لدى الغلب والقوة ، ولا اطمئنان
لعافية ، وتحكم في الجو الجماعي الشطار ، وأهل الفساد ،
ر فوضى ، لا ضابط ، ولا رابط ، ولا عاصم ، وحياة الجماعة

ليست في حياة أفراد متنافرين متناحرين ، يهدر القوى حق الضعيف ، وتحل
فيها الثارات محل القانون الرادع للعصاة ، القاطع الحاسم للشر ، إنما حياة
الجماعة في الترابط بالمواد الواسلة والرحمة العادلة ، ولا يكون ذلك إلا بالقصاص
الذي يسوى بين الجريمة والعقوبة ، وتكون فيه العقوبة من جنس الجريمة ،
ومماثلة لها تمام التماثل .

والآية رابعا : تشير إلى أن الحياة للجماعة بالقصاص تكون حياة فاضلة
فيها اطمئنان على الأنفس والأموال والأعراض . ولذلك نكرت كلمة حياة ،
والتنكير هنا للتفخيم والتعظيم ، أي حياة عظيمة تسودها الفضيلة والاطمئنان
والاستقرار ، إذ يذهب منها أهل الدعارة والشطارة ، ولا يظهر في جوها إلا أهل
الطهر والصلاح والاستقامة .

والآية خامسا : تشير إلى أن معنى القصاص وعينه ، وسمو شرعيته
تدركه العقول المستقيمة السليمة ، ولذلك جعل الله سبحانه وتعالى الخطاب
لأولى الألباب ، فقال تعالى في خطابه : (يا أولى الألباب) أي يا أصحاب
العقول المستقيمة المدركة التي تمهم مصلحة الجماعة الإسلامية ، وسلطان الحق
فيها ، وهي التي تفهم أن العدالة هي الرباط المقدس الذي يربط بين الجماعات ،
وإذا لم تقم العدالة تقطعت الأواصر ، وانحلت الروابط .

٢٤١ - وإن النداء بقوله تعالى : (يا أولى الألباب) نية رد على فئتين
من أهل الجاهلية في الماضي والحاضر .

الطائفة الأولى من أهل الجاهلية الأولى أنهم كانوا يسيرون في الثار
لقتلهم على غير سنة القصاص ، فكانت القبيلة إذا قتل منها قتيل لا تكتفى
بقتل قاتله ، بل تقتل كبيرا يناظره في الزعامة والرياسة ، وقد يقتل عدد
كثير في نظير واحد ، فبين الله تعالى أن في شرعة القصاص ألا يقتل إلا القاتل
حياة عالية سامية تتساوى فيها النفوس ، ولا تتفانى فيها الجماعات ، ولقد قال
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : (إن من أعتى الناس في الجاهلية ثلاثة :
رجل قتل غير قاتله ، ورجل قتل في الحرم ، ورجل أخذ بذحول الجاهلية) (١) .

(١) الذحول جمع ذحل بفتح فسكون أحقاد الجاهلية وثاراتها ، وطرق
الانتقام فيها .

أحكام القرآن للقرطبي عن الشعبي أن أهل الجاهلية كان فيهم
الحى إذا كان فيه عز ومنعة ، فقتل منهم عبد قتله عبد قوم
قتل به الآخر ، وإذا قتلت منهم امرأة قالوا لا نقتل بها الرجال ،
وضيع قالوا لا نقتل به إلا شريفا ، وإن هذا بلاريب حكم
حكم العقل والعدل .

الألباب وهم أهل العقول التي خلصت من الشهوات واستقام
بلا ريب أن انطلاق الهوى تحت تأثير العصبية الجاهلية
العدالة في القصص يذهب بقوة الأمة ، ويجعلها نثرا من
بائس المتناحرة ، والقصص فيه الحياة الكاملة الهادئة المطمئنة
لها النفوس وتطمئن القلوب

ثانية أهل الجاهلية في هذا الزمان الذين ينادون بالغاء عقوبة
أن تكون الشبهة غير صحيحة ، ولأن حرمان الأمة من اثنين
لها من واحد ، ولأن المجرم مريض يعالج بدل أن يقتل ،
بالجاني وينسون الدم الذي أريق ظلما وعدوانا ، فهم يرافون
يرافون بفريسته ، كأنه بموته أصبح لا حقوق له ، فكان
تعالى (يا أولى الألباب) دعوة لأن يفكروا في مصلحة الجماعة
وأن في الرأفة بالمعتدين ذوى الإجماع من الآحاد ، لأن الدولة
لقصص قامت الثارات ، وكان الانتقام الجاهلى بدل القصص
لظلم محل العدل ، وأن الذين يفكرون في الجاني ،
ولى المجنى عليه ، ولا في الجماعة التي يعيشون فيها - أنظارهم
تخص ولا تعم .

يب من أولئك الذين يفتحون باب التخفيف على مصاريحهم ،
ذاتهم للظروف المخففة ونحوها ويطلقون في أزمان التقاضي
، تتلظى نفوسهم ، وتتقرح قلوبهم ، وربما لا يلهمون الصبر
لجاهلية إلى الأخذ بالنار .

ظ ذلك المؤتمر الذي عقده المركز القومي للبحوث الاجتماعية
أفحة الجريمة فجاء في توصياته :

أن تكفل الإجراءات القضائية سرعة البت في جرائم القتل ، وأن تكون
عقوبة القتل للثأر رادعة بالقدر الكافي لتهدئة ثائرة ذوى المجنى عليه وردهم
عن محاولة القصص بأنفسهم ، وإرضاء الشعور العام .

وقد نناقش بعض هذه التوصيات في موضعها من بحثنا ، وكنا نتمنى
أن تكون هذه التوصية شاملة لكل أنواع القتل ، وليست خاصة بجريمة
القتل للثأر ، فإن الردع الكافي ضرورى لكل مجرم قتل ، ولا ردع إلا بالقصاص
الذى فيه الحياة الفاضلة للأمة .

٢٤٢ - ننتقل إلى الآية الثانية التي نحاول استخراج حكمة القصص
منها ، وهي قوله تعالى : (من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل
نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض ، فكأنما قتل الناس جميعا ، ومن أحياها
فكأنما أحيا الناس جميعا ، ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ، ثم إن كثيرا منهم
بعد ذلك في الأرض لسرفون) .

وانا نقف عند عبارات من هذه الآيات الكريمة نستلهم منها حكمة
القصص وغايتها ونتيجته ، هذه العبارات هي قوله تعالى : (من أجل ذلك
كتبنا على بنى إسرائيل) . وقوله تعالى : (بغير نفس أو فساد في الأرض) ،
وقوله تعالى : (كأنما قتل الناس جميعا) ، وقوله تعالى : (ومن أحياها
فكأنما أحيا الناس جميعا) ، وقوله تعالى : (ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات) .

أما العبارة الأولى وهي قوله تعالى : (من أجل ذلك كتبنا على
بنى إسرائيل) . فالإشارة إلى قصة سابقة وقعت حوادثها بين (ابنى آدم
أزقربا قربانا فتقبل من أحدهما ، ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلك ، قال
إنما يتقبل الله من المتقين) . وانتهت بأن قتل الأخ أخاه حسدا وحقدا
وعاود الندم على ما اقترف ، وحاول أن يوارى جثة أخيه فلم يهتد ، حتى
راى غراب يوارى جثة صاحبه .

وان الربط بين فرضية القصص وهذه الواقعة التي حدثت من أحد ابنى
آدم فيه إشارة إلى الداء وعلاج الداء ، أما الداء فهو الحقد والحسد ، وفقد
العواطف الإنسانية الكريمة عند الارتكاب ، وتقطيع كل رابطة تربطه بغيره

بسبب حسده . وانه بذلك قد قطع كل علاقته بالإنسان وصار
لى المعانى التى تربطه بغيره ، ولا شك أن من كان كذلك ، فانه
دمير فى وحدة الإنسانية ، ولذلك كان الدواء من جنس الداء ،
إنسانية ، لقد أبعد نفسه عنها ، أو أبعدا عن نفسه ، فأصبح
مد نزوعه وحسه ، وانه اذ يقرب يقطع ، أو يتمكن من القطع
البتير .

الثانية قوله تعالى : (أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد
لتعبير بنفس فيه اشارة الى أن الاعتداء على النفس ذاته هو
نظر الى كونها نفس حر أو كونها نفس عبد ، وكونها نفس
أسود ، وكونه نفس رجل أو نفس أنثى ، وكونها نفس رجل
م صغير ، فالجريمة الشاذة هى الاعتداء على النفس وحدها من
نفسها أو جنسها أو نوعها أو مكانها فى المجتمع ، فانها فى كل
تداء يقع من الإنسان على أخيه الإنسان .

فى يعد أكبر جريمة فى الدنيا هو الذى لا يكون قصاصا من
الفساد فى الأرض ، وكلاهما لا يتولاها الا ولى الأمر الذى يحكم
والقتل لدفع الفساد انواعه كثيرة منها قتل الزانى المقسود
وهو متزوج . ومنها الزندقة وفساد عقائد الناس ، ومنها
فى أصبح من الواجب بقره ، ولا سبيل الى دفع فسادة الا بالقتل
سور من مثل قطاع الطريق الذين يشتد شرهم ويقوى أمرهم
بل منهم من يقتل ومن لم يقتل فقد عاون من قتل ، وكان اثم
أولئك لا يقل عن اثم القتل ، وانه لا يدخل فى القتل اعتداء
النفس ، لأن القاتل الذى يعتدى على غيره ، ويريد قتله مفسد
بقتل لقتل ، فقتله افتداء للنفس ، ودفع للفساد .

ل : (فكأنما قتل الناس جميعا) التشبيه فى هذه الحال يبين
لتنى يرتكبها القاتل المتعمد ، ذلك لأنه اذا اعتدى على غيره
اعتدى على حق الحياة المقدسة ، وهو حق ثابت لكل الناس
فمن اعتدى عليه فكأنما اعتدى على الناس ، ولأنه انتهك

حرمة الإنسان ، ومن انتهك حرمة انسان ، فقد تجرأ على معنى الإنسانية
الثابت للناس أجمعين ، ولأنه عاد بالوزر الذى يعود به من ارتكب مع
جماعة ، ولو كانوا الناس أجمعين ، وانه موق ذلك لا يقدم على ارتكاب
جريمة القتل الا شخص قطع الرابطة الإنسانية التى تربطه بالناس أجمعين ،
فكلهم يصير عرضة لأن يعتدى عليه ، فهو من حيث نفسه . وشذوذ طبعه
يكون على استعداد لأن يعتدى على الناس أجمعين ، فيكون كمن يعتدى عليهم
جميعا ، لأن النفس المعنوية وهى السبب الدافع قائمة فيه (١) .

وأما قوله تعالى : (ومن أحياءها فكأنما أحياء الناس جميعا) يعنى هذا
النص أن من اقتص من الجاني فقد أحياءها ، لأن حياة المجنى عليه بالقصاص له
اذ أن دمه يكون مهذرا اذا لم يقتص من الجاني ، وزوال اهداره يكون
بالقصاص ، فيكون القصاص فى معنى الإحياء ، وهذا معنى أن القصاص
أحياء للمجنى عليه ، لأنه صيانة لدمه من أن يذهب هذرا ، وأن يضيع ،
فاذا كانت الحياة الحقيقية لا يمكن أن ترد ، لأن من مضى لا يعود ، فان حياته
المبدئية يمكن أن ترد باحترام دمه وعدم ضياعه . وقد ذكر هذا المعنى
أبو بكر الرازى الشهير بالجصاص فقال : يحتمل أنه يراد بأحيائها معونة
الولى على قتل القاتل ، واستيفاء القصاص منه حياة ، كما قال تعالى : (ولكم
فى القصاص حياة) .

(١) قد خاض العلماء فى معنى هذا التشبيه ، وذكروا أوجها كثيرة له منها :

- (أ) أن من قتل نفسا عليه اثم كاتم من قتل الناس جميعا .
- (ب) ومنها أن الغرض من التشبيه بيان كبر الذنب بهذا التصوير الذى
يجعل من قتل نفسا واحدة فى صورة من قتل أنفس الناس جميعا .
- (ج) أن فيه اشارة الى ما يجب على الناس من معونة أولياء الدم حتى
يمكنوهم من القاتل فيكونوا معهم كأن الاعتداء عليهم جميعا .
- (د) وروى عن ابن عباس أنه قال : من قتل نبيا أو امام عدل فكأنما قتل
الناس جميعا ، لأنه اعتدى على من يعمل لهم .
- (هـ) وعن ابن عباس أيضا أنه قال : من قتل نفسا واحدة وانتهك
حرماتها فهو مثل من قتل الناس جميعا ، وعن مجاهد أن عذاب من
قتل نفسا واحدة هو كعذاب من قتل الناس جميعا ، والأولى هو
ما ذكرناه فى معنى التشبيه ، وهو موافق لبعضها .

ما كثيرة ، وهذا الوجه أمثلها وأقربها مناسبة ، وبقي بيان بين أحياء نفس المقتول بالقصاص له ، وبين أحياء الناس ذلك واضح إذا علمنا أن القصاص فيه ردع عام ، وترويع لمعات الذين يفسدون ، فالقصاص بلا ريب يمد النفوس ينزوي الشذاذ والمجرمون ، ويخففون ولا يرهبون الشرع ذلك امداد للمجتمع بحياة مطمئنة هادئة سعيدة ، لا ازعاج فيها يرهب المفسدون ، ويأمن المصلحون ، فيأمن البر ويخاف ما أشرنا اليه في قوله تعالى : (ولكم في القصاص حياة) فالأحياء الذي يقارن القصاص هو الحياة الهادئة الكاملة في الآية السابقة .

ان هذه الآية الكريمة أشارت الى الغاية المحققة من هي صيانة النفوس البشرية عامة ، ولذلك كتب الله على ومن جاء عندهم من النبيين شريعة القصاص ، وذكر سبحانه ص شريعة النبيين أجمعين في ختام الآية ، فقال تعالى : (ولقد بالبينات) .

الله تعالى بعث الرسل لبنى اسرائيل بالبينات الموضحة صصاص ، وسائر الأحكام السماوية العادلة ، ولكنهم حرفوا عنه ، ولم ينفذوا شريعة العدل وشريعة الحق ، بل كان لت الرشوة ، وبها تغيرت الأحكام وصار للأقوياء حكم ، فالشريعة الحق تنفذ على الضعفاء ، ويعفى منها الأقوياء ، هلية وطغيان الباطل على الحق ، ولذلك قال سبحانه وتعالى م ان كثيرا منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون) أى أنهم أسرفوا ففسدوا جماعتهم لما أهملوا حكم القصاص في بعض نواحيه . وملاك الجماعات إنما يكون إذا أفلتت من حكم القانون ، ولم يخضع له الا الضعفاء .

هذا العصر نرى حكم القصاص يتراخى للقوى ، ويشهد على القوى يستطيع أن يستأجر المحامي المدبر ، فبقوة بيانه ،

وحسن تنسيق أدلته ، وقدرته على اللحن بحجته ، يستطيع أن يبدي ظروفه مخففة للجاني القوى ، والضعيف محروم من ذلك ، لأنه لا يستطيع أن يستأجر من يبدي ظروفه المخففة ، وقد يقال انه يندب له من يترافع عنه في الجنايات وقضايا القتل من أولاهما ، ونقول انه لا يختار هو بل يختار له ، ولا تكون مع الأسف عناية من المحامي الماجور ، وبذلك يكون الفقير الضعيف هدفا للتنفيذ ، والقوى الغنى يفتح له باب الإفلات ، ولو أنه نفذت أحكام الشريعة ما كان ذلك التفاوت لأن الشريعة تعتبر القتل المقصود موجبا للقصاص ما دام بالة من شأنها أن تقتل من غير التفات الى البواعث ، والغايات والظروف المخففة أو المشددة ، وبذلك يكون الناس جميعا على سواء لا فرق بين قوى وضعيف ، وغنى وفقير ، إذ لا عذر لقاتل ، والاعتذار له يمنع التساوى في المقاضاة .

هذا ما تنهى عنه الآية الكريمة (من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض) وهو بعض من معان كثيرة نشير اليها (١) .

(١) قد استنبط أبو بكر الرازي الشهير بالقصاص من هذه الآية عشرة أحكام هي :

١ - دلالتها على ورود الأحكام معللة بمعان تنبى عليها الأحكام ، وهذا يدل على صحة القياس .

٢ - إباحة قتل النفس بالنفس ، ولكن يلاحظ ألا يكون في ذلك مخالفة للنظم والأحكام .

٣ - استحقاق القاتل لنفسه القتل .

٤ - أنه من قتل مسلم ظلما فهو مستحق القتل ، لأن قوله تعالى : (من قتل نفسا بغير نفس) كما دل على وجوب قتل النفس بالنفس فهو يدل على وجوب قتله إذا قصد قتل غيره إذ هو مقتول بنفسه أراد اتلافها ، وان ذلك هو الدفاع الشرعى .

٥ - الفساد في الأرض يستحق به القتل .

٦ - احتمال قوله تعالى : (فكأنما قتل الناس جميعا) أن عليه مائت كل قتل بعده لأنه سن القتل وسيلة لغيره .

٧ - أن على الناس كلهم معرفة ولى المقتول حتى يقتصر من القاتل .

٨ - دلالتها على وجوب قتل الجماعة بالواحد .

٩ - دلالتها على وجوب معاونة الولي على قتل القاتل أحياء لنفوس الناس جميعا .

١٠ - دلالتها على قتل من قصد قتل غيره ظلما ولا شك أن المعانى مكررة .

أوجبت القصاص آيات كثيرة واردة ، أوجبها في القتل قوله
يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر ،
والأنثى بالأنثى ، فمن عفى له من أخيه شيء ، فاتباع بالمعروف
بالإحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ، فمن اعتدى بعد ذلك فله

الآية الكريمة تصحيحا لوضع كان في الجاهلية ، قد أشرنا إليه
وهو أن كل قبيلة كانت تقدر مقتولها بقدر يكون مكافئا لمنزلة
ذا قتل عبد زعيما من زعماء القبائل لا يقتل العبد وحده ، بل
منزلة الزعيم المقتول ، أو عدد يساوى الزعيم المقتول في مجموعهم
وإن كان كل واحد منهم لا يساويه في شخصه ، وقد كان ذلك
إلهي يؤدي إلى النزاع والحروب بين القبائل ، فلا ترضى قبيلة
تقدم ما يطلب منها ، وتعده ذلا لها ، وتندفع إلى المقاومة ،
تأخذها العزة بالإثم ، وتندفع إلى شن الحرب بين داحس والغبراء ،
تقاتل ، فجاء الإسلام ، وحارب تلك العادة الانتقامية الجاهلية ،
تكون النفس بالنفس .

يكون معنى النص الكريم ومؤداه رفع تلك العادة الجاهلية ،
ولا يتجاوز للقتل غيره ، ويؤمى إلى ذلك قوله تعالى أيضا :
مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل إنه كان
فلا يقتل بالعبد حر ، غير قاتله ، ولا يقتل بالأنثى أنثى غير قاتله ،
بيانا شافيا عند الكلام في القاعدة الثانية ، وهي المساواة في
وسنوضح الأساس الذي قامت عليه تلك المساواة ، والنصوص
الموضوع .

هذا هو القصاص في القتل ودليله ، أما القصاص في الأطراف
فيما ذكر عن التوراة مقررنا له على أنه شريعة السماء ، فقد قال
وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ، والعين بالعين ، والأنف
والأذن بالأذن ، والسن بالسن ، والجروح قصاص ، فمن تصدق به
له ، ومن لم يحكم بما أنزل الله ، فأولئك هم الظالمون (.)

وإن هذا النص يثبت أن ذلك كان مكتوبا على اليهود ، وقد يقول قائل
أن ذلك شرع من قبلنا ، فكيف يكون سرعا لنا ، ونقول إن النص الكريم
فيه ما يدل على أنه شريعة عامة ليست طريقة خاصة باليهود ، فإنه قد اقترن
بقوله تعالى في آخر الآية : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) .

فإن هذا الختام للآية يبنى على أنه أنزله الله تعالى ، ومن لم يحكم به
فإنه ظالم غير منفذ لأحكام الله تعالى ، وإن هذه قرينة تثبت خلود هذا
الحكم ، وأنه ليس خاصا باليهود دون غيرهم ، بل إنه يعم الناس أجمعين .
وإن الله تعالى بعد أن بين حكم الإنجيل وأنه مصدق لما جاء في التوراة من
أحكام القصاص ، وليس بمخالف لها ، قال سبحانه بعد ذلك : (وأنزلنا إليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه ، فاحكم بينهم
بما أنزل الله ، ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم
شريعة ومنهاجا ، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ، ولكن ليلوكم فيما آتاكم
فاستنبقوا الخيرات . إلى مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون ، وإن
أحكم بينهم بما أنزل الله ، ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض
ما أنزل إليك ، فإن تولوا فاعلم إنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم ، وإن
كثيرا من الناس لفاسقون ، فاحكم الجاهلية يبعون ، ومن أحسن من الله حكما
لقوم يوقنون) .

فهذه الآيات المتوالية تدل على أن حكم القصاص في الأطراف عام لا يختص
بأهل التوراة والإنجيل ، بل يشمل أهل القرآن ، المصدق والمهيمن على ما قبله
من كتب سماوية ، وهو مؤكد للباقي من شرائعها .

وفوق ذلك فإن الحديث النبوي المبين للقرآن الكريم وقصصه وأحكامه
قد بين أن القصاص في الأطراف ثابت كالقصاص في القتل ، فقد روى أنس
ابن مالك أن الربيع بنت النضر بن أنس كسرت ثنية جارية ، فعرضوا عليها
الأرش فابوا إلا القصاص ، فجاء أخوها أنس بن النضر فقال يا رسول الله
تكسر ثنية الربيع ، والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتهما ، فقال النبي صلى الله
عليه وسلم : (كتاب الله القصاص) . قال فعفا القوم ، فقال النبي صلى الله
عليه وسلم : (إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره) .

هذه المسألة من عهد الصحابة الى عهد الأئمة المجتهدين على
ب فيما دون النفس اذا أمكن ، ولأن ما دون النفس تجب
س ، والقصاص فيه المحافظة عليه ، ومنع للاعتداء ، ولأن
راف من الأمور الضرورية للمحافظة على النفس ، فالاعتداء
ها في وجوب المنع ، وكانت شرعية القصاص لوجوب المنع
ب ، كما وجب في أصل النفس .

أن القصاص في الأطراف ثابت بنص القرآن الكريم ،
وبالإجماع ، وبالقيااس الشرعى .

النص القرآنى قد ورد في الأطراف بالنسبة للعين بالعين
لأذن بالأذن ، والسن بالسن ، والجروح قصاص ، ولم يرد
بالنسبة للرجل ، فهل يشملها النص ، لماذا لم ينص

ذلك أن النص يشملهما ، لأنهما تدخلان وغيرهما في قوله
قصاص) ، فلا شك أن قطع اليد يكون بجرح يمكن القصاص
كذلك ، وقطع أصابع اليد ، أو بعضها ، أو أصابع الرجل
هذا كله يجب القصاص فيه ويشمله قوله تعالى : (والجروح
جروح يجري فيها القصاص .

في غير حاجة الى النص بعد النص على العين والأنف والأذن ،
يد والرجل لا تقل قوة الاعتداء فيهما عن قوة الاعتداء في
ولأن الاعتداء في السن قد يكون بغير جرح واضح ،
والجروح قصاص) ، ولأنه اذا كان يجري القصاص في السن
، فاولى أن يجري القصاص في اليد والرجل ، لأن الحاجة
كان من بلاغة الإعجاز القرآنى أن ينص على ما لا يمكن أن
غيره ، ولا يدخل فيه بدلالة الأولى في غيره ، ويترك النص
بنيته بدلالة الأولى ، ولا يمكن أن يدخل في عموم نص شامل .
س : (وان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به ، ولئن صبرتم
ين) يدل على عموم القصاص في الأطراف .

ولقد انعقد إجماع الفقهاء على أن ما يجرى على السن والأنف والأذن
والعين يجرى في اليد ، وأن المعنى الذى يوجب القصاص فيها يوجب في اليد
والأرجل ، بل أشد ، ولذا ثبت بدلالة الأولى .

٢٤٥ - هذا حكم الأطراف في القصاص ، وقد ثار القانونيون في هذا
الزمان على ذلك الحكم ، فقال كيف يحكم بقتل إنسان ، وكيف تقطع
يده ، وكيف يجرد أنفه الى آخر ما يقولون متعجبين من حكم شرعى ، وأن
هذه الثورة تنبع من الرأفة بالجاني دون الالتفات الى المجنى عليه ، لقد
استغربوا أن يحكم بقتل عين من مجرم فقتل عيناً عامداً متعمداً ، ولم يفكروا
فيمن هو مفقوه العين ، ونتكلم في أسباب اعتراضهم ، ولنناقشها ، وأسباب
اعتراضهم هي :

(أ) أن في ذلك تكثيراً من المشوهين ، وفيه تعويق عن العمل ، ونقص
من القدرة البشرية في المجتمع .

(ب) أن هذا ليس عقاباً ، ولكنه انتقام ، والقوانين ما جاءت للانتقام ،
ولكن جاءت للإصلاح ، وتهذيب المجتمع ، والطب للمجرمين .

(جـ) أنه ينذر أن تكون المساواة تامة في قطع الأطراف ، فانه لا يمكن
أن تكون العين جميعها متساوية في الإبصار ، ولا الأيدي متساوية
في قوة البطش ، فتتحقق المساواة فيها أمر غير ممكن ، والقصاص
كما تقرر يوجب المساواة بين الجريمة والعقوبة .

هذه أسباب الاعتراض على حكم الأديان السماوية الثلاثة التى قررت هذه
العقوبة ، ونقول في الإجابة عن هذه الاعتراضات :

بالنسبة للاعتراض الأول نقول : أن القصاص لا يكثر المشوهين ، بل
انه يقللهم ، لأنه اذا علم كل من يتعمد فقتل عين أنه لا محالة ستقتل عينه ترد
عند الجريمة ، وفي الغالب يمتنع ، وبذلك تسلم عينه وعين صاحبه ، واذا
ساد القصاص قلت الجريمة التى توجب ، وتكون نسبة القتل في الجريمة
أكبر من نسبة الأطراف التى تقطع قصاصاً ، وبذلك تكون السلامة ويقل
التشويه ، ويعيش الناس في أمن على أنفسهم .

اعتراض الثانى ، فانا نقول فيه ، انه لا انتقام . ولكن
بين الانتقام والقصاص ان الانتقام لا يكون من الحاكم ،
بل عليه ، والقصاص لا يكون الا من الحاكم ، ولان الانتقام
حدود الاعتداء بمثله ، بل انه يتجاوزه ، ولا يرتبط بقيد ،
من بعد هذا يعبرون عن تسميته بالانتقام ، فانه لا يضر
غيره ، ومن المؤكد انه اذا لم يسد حكم القصاص العادل ،
لانتقام الظالم ، وبذلك تجد بعد الجريمة جرائم كثيرة .

الاعتراض الثالث بأن المساواة بين أصل القوى غير
القوى يقتل بالمرض وكذلك العين قوية الإبصار تفتقاً في
قوة الإبصار ما دامت سليمة غير مريضة ، والمساواة الشرعية
لا بالتساوى فى القوى الطبيعية ، وإن ذلك لو لوحظ لهدم
أصله ، ولأدى الى حماية الأقوياء ، وتركهم يستعلون بقوتهم
فى السلامة ، والله عليم حكيم .

المساواة في القصاص

الناس القصاص المساواة فى النفس ، وأن الناس جميعا سواء
سواهم ، ولا بين عربى وأعجمى ، وإن ذلك التساوى
من الاعتداء بالقتل الى الاعتداء بقطع الأطراف ، فإن
لأطراف اعتداء على النفس ، وإن كان بغير القتل ، لأن كلا
النفس ، وكلاهما اعتداء على ضرورى ، والمحافظة بالقصاص
ضرورى ، والناس جميعا سواء أمام القانون الإلهى الذى شرعه
لناس جميعا من طينة واحدة ، كما قال تعالى (يا أيها الناس
إن خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ، وبثت منهما
نساء ، واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام إن الله كان
علما ، ولقد قال الله تعالى : (يا أيها الناس أنا خلقناكم من ذكر
م شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله اتقاكم) .

ولقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : (كلكم لأدم وآدم من تراب ، لا فضل لعربي على أعجمي الا بالثقوى) وقد ورد في الأثر : (الناس سواسية كأسنان المشط) وان ذلك يقتضى أن يكونوا جميعا أمام القضاة سواء ، وما دامت الحقوق والواجبات في الأصل متساوية فانه قد ثبت القصاص بنص عام يفيد المساواة المطلقة ، قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى) فان النص يفيد أنه من الفريضة العامة الثابتة على كافة المسلمين جميعا على الفرض الكفائى الذى يتعاونون على أدائه بالمساواة فى القتلى . واذا كان واجبا على الكافة وجوبا كفائيا فهو واجب على أولياء الامر الذين يتولون الفصل بين الناس وجوبا عينيا ، اذ أنهم أقيموا لتوزيع الحقوق والواجبات بالحل على ما أوجب الشرع الاسلامى وألزم .

وعلى ذلك لا يصح أن يكون تفاوت بين الناس فى القصاص لذلك النص .
 ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ؛ (المسلمون تتكافأ دماؤهم ، ويسعى بذمتهم
 أدناهم) فأمام القصاص تتساوى الأنفس ، وتتساوى الأعضاء وتتساوى
 الدماء ، كما قال تعالى : (والجروح قصاص) أى أنه يجب المساواة . ما أمكنت
 المساواة فإذا لم تمكن المساواة ، كان الوجوب فيها بقدر الطاقة ، وبالعادلة
 الممكنة فى هذا الوجود .

٢٤٧ - وعلى ذلك لا تفرقة بين الناس بالأوصاف ، سواء أكانت أوصافا ذاتية فلا فرق بين لون ولون ، أم كانت أوصافا عرضية ، فلا فرق فى القصاص بين غنى وفقير ، اذا لا طبقية فى الإسلام ، ولا بين قوى وضعيف ، ولا ذى نسب ولا هجين ، ولا حاكم ولا محكوم .

وقد اجمع الفقهاء على أن ولي الأمر الأعظم ، إذا ارتكب ما يوجب القصاص ، وجب أن يقدم نفسه ليقطع منه ، ولترطب السفننا بكلام بعض الفقهاء الذين كتبوا ما كتبوا في عصور استبداد كانت ظلاما في التاريخ الاسلامي بالنسبة للحكم وفقد الشورى ، ولقد قال القرطبي في كتابه احكام القرآن مانعه :

(وأجمع العلماء على أن على السلطان أن يقتصر من نفسه أن تعدى على أحد من الرعية ، إذ هو واحد منهم ، وإنما له مزية النظر لهم ، كالوصى

لا يمنع القصاص ، وليس بينهم وبين العامة فرق في احكام
جل ، لقوله جل ذكره (كتب عليكم القصاص في القتلى)
يكر الصديق رضى الله عنه انه قال لرجل شكك اليه ان عاملا
من كنت صادقا لأشيدنك منه) وروى النسائي عن أبى سعيد
بيننا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقسم شيئا اذ اكب
منه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعرجون كان في يده ،
قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : تعالى فاستقذ منى)
يا رسول الله ، وروى أبو داود الطيالسي عن أبى فراس ، قال :
الخطاب رضى الله عنه فقال : (الا من ظلمه أميره فليرفع ذلك
، فقام عمرو بن العاص ، فقال يا أمير المؤمنين لئن أدب رجل
هل رعيته لتقصصه منه) قال (كيف لا أقصه منه ، وقد رأيت
ي الله تعالى عليه وسلم يقص من نفسه) ، ولفظ أبى داود
منه قال : خطبنا عمر بن الخطاب فقال : (انى لم أبعث عمالى
رهم ، ولا ليأخذوا أموالهم فمن فعل ذلك به فليرفعه الى أقصه منه) .
ت أن تخاذل المسلمون عن أداء ذلك الفرض الكفائى ، وقد
هم ، واعتدى على أموالهم ودمائهم وأعراضهم ، وصارت
ضى لا منجاة منها ، وصارت أمورهم الى فتن تموج كموج البحر
ي صلى الله تعالى عليه وسلم (لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن
تخذن على يدى الظالم ، ولتأطرنه على الحق أطرا ، أو ليضربن
صهم ببعض ، ثم تدعون فلا يستجاب لكم) .
فلا تفاوت قط في الحكم بين الناس بسبب الأعمال ، ولا بسبب
بب الشرف ، فالناس يتفاوتون في الفضائل ، ولا يتفاوتون في
نوبة القاتل مقررة ثابتة ، سواء اكان عالما أم كان جاهلا .

قتل المسلم بغير المسلم

أيؤثر اختلاف العقيدة في القصاص ، أو بعبارة أدق أيقص من
قتل غير مسلم مصون الدم ؟ انه بلا شك اذا قتل غير المسلم مسلما

أقتص منه ، ولكن الذى تكلم فيه العلماء هو القصاص من المسلم اذا قتل ذميا
أى غير مسلم يعيش في ظل الدولة الإسلامية .

لقد قال كثيرون من الفقهاء ان المسلم يقتل بالذمى ، ومن هؤلاء
أبو حنيفة رضى الله عنه ، والنووى ، وابن أبى ليلى وحجة هذا الرأى تقوم
على الدعائم الآتية :

الأولى : أن الذمى معصوم كالمسلم ، واذا كان معصوم الدم ، فانه يجرى
التساوى بين دمه ودم المسلم على سواء والا لم يكن ثمة فرق بين ذمى يقيم
بالديار الإسلامية فقد عصم دمه ، وحربى يشن الحرب على المسلمين ، ويباح
لذلك دمه .

الثانية : اننا امرنا بالعدل بين أهل الذمة ، وقد قال النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم (من أذى ذميا ، فانا خصمه يوم القيامة) ومن كان خصم
رسول الله يوم القيامة ، كيف لا يقتص منه ، وان عدم القصاص منه معناه
حماية للرذيلة والإثم والاعتداء ، باسم الإسلام ، والإسلام لا يحى الاعتداء ،
ولا الرذيلة .

الثالثة : أن القصاص مكتوب ومفروض على المؤمنين بمقتضى قوله
تعالى : (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى) ، والمساواة
في القتل توجب العدالة ، والعدالة توجب عدم التفرقة بين مسلم قاتل
ومسيحى قاتل ، ولا مقتول ومقتول ، بل الجميع في العقوبة سواء ، والتفرقة
لا تسوغ بمقتضى النص ، والخطاب لجماعة المؤمنين ليقيموا العدل بمقتضى
النص ، والعدل يوجب التسوية .

الرابعة : أن الفقهاء أجمعوا على أن لهم ما للمسلمين ، وعليهم ما على
المسلمين ، وان عقد الذمى قد بنى على ذلك ، وان هذا بلا ريب يوجب أن
يقاد من المسلم اذا قتل ذميا والا انخرمت هذه القاعدة .

الخامسة : أن المسلم اذا سرق مالا من ذمى قطعت يده ، فبالأولى اذا قتله
يقتل ، وليس ماله أكثر احتراما من نفسه ، والا كان ذلك مناقضة للبديهة
العقلية .

(م ٢٣ - العقوبة)

ان عمر بن الخطاب كان يقتص من المسلم اذا اعتدى على ذمى ،
المسلم فى الحكم والإمارة وقصة ابن عمرو بن العاص
برأى المؤمنين عمر ان يقتص الفتى القبطى من ابن عمرو ،
حق ، وكان عمر رضى الله عنه يتعرف عدل الولاة بمعاملتهم
فان كانوا يعاملونهم برفق وعدل كان ذلك دليلا على حسن
كانوا غير ذلك استدل منه على شططهم ، فيسارع بعزلهم .
انه روى عن ربيعة ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قتل يوم
نافر ، ولكن أهل الحديث يحكمون بأنه ضعيف ، ولكن مهما
لى معنى العدالة فى الإسلام ، فهو ان كان غير صحيح فى سنده ،
الحقائق الإسلامية .

ان ذلك الراى هو الذى يتفق مع سماحة الإسلام ، ومع ما سنه
حكم نظم العدالة ، والعدالة هى التى تقرب التقوى ، وعدالة
ان ، وعدالة النفوس هو لب الفضيلة والإسلام ، ولذا قال تعالى :
البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) .

ماس فى القصاص فى الأنفس هو المساواة فى النفس الإنسانية
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال : (النفس بالنفس ان
تعالى : (وكتبتنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) ، ولذلك
بى طالب ان يقتل عبيد الله بن عمر لما قتل الهرمزان ظانا
قتل أبية عمر أعدل الحكام بعد النبيين .

ويقابل هذا الراى برأى آخر ، وهو ان المسلم لا يقتل بغير
تدفع الدية ويعزر اشد تعزير .

لقرطبى ان ذلك راى الجمهور ، ولكن الحق انه راى كثيرين
را جمهور الفقهاء .

لك الراى تقوم على الدعائم الآتية :

آية القصاص ، فانهم قالوا ان الأمر بالقصاص خاص بقتلى
القتلى من غيرهم ، لأن الخطاب هو للمؤمنين ، فيكون موضوع

القصاص اذا كان القتلى مسلمين ، ولأن الله تعالى يقول : (فمن عفى له من أخيه
شئ فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان) ، وليست الأخوة الا بين المؤمنين ،
بدليل قوله تعالى : (انما المؤمنون أخوة) ولا أخوة بين المسلم وغير المسلم
واذن كانت الآية لا تفيد القصاص بين غير المسلمين ، ولا عقوبة الا بنص ،
وهو غير موجود .

والثانية : ان البخارى روى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه
قال ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال : (لا يقتل مسلم بكافر) وهذا نص
فى الباب ، وعلى فرض أن آية القصاص تشمل قتلى المسلمين وقتلى غيرهم ،
فان عموم النص فيها يخصص بهذا الحديث .

الثالثة : أنه روى عن على بن أبى طالب أنه قال : من السنة ألا يقتل
مسلم بكافر ، فقتل المسلم بالكافر خلاف السنة .

الرابعة : ان الذمى لا يعتبر محقون الدم باطلاق ، انما ذلك مقيد بحال
الوفاء بعهد الذمة ، وقد ينكث فى عهده ، وفى هذه الحال لا يكون محقون
الدم ، وان هذه حال توجد شبهة ، وان القصاص يدرأ بالشبهات ، كما تدرا
الحدود ، وخصوصا فى القصاص فى النفس .

واننا مع اجلالنا لآراء تلك الكثرة من الفقهاء لا نجد تلك الأدلة مسوغة
لإسقاط القصاص بالنسبة لقتل غير المسلم ، فالدليل الأول غير سليم فى
المقدمة ، لأن الخطاب للمؤمنين لا يقتضى أن يكون القصاص خاصا بقتلى
المسلمين ، اذ الخطاب للمؤمنين باعتبارهم أهل التكليف ، فهم مخاطبون
بتنفيذ الأحكام الشرعية ، سواء أكانت تطبق على المسلمين وحدهم أم تطبق
على المسلمين وغيرهم ، والتعبير بقوله تعالى : (فمن عفى له من أخيه شئ
فاتباع بالمعروف ، وأداء اليه باحسان) ، لا يقتضى الاقتصار على قتلى المؤمنين
وحدهم ، لأن هذا النص خاص بالعفو ، وليس خاصا بالقصاص ، وما يكون
فى مقام العفو قد يكون خاصا بالمؤمنين فيما بينهم ، وأما فيما بينهم وبين
غيرهم لا يكون مجال للعفو ، هذا على فرض ان الأخوة لا تكون الا أخوة الدين ،
فلماذا لا تكون أخوة الآدمية والإنسانية ، ولا يكون ثمة تخصيص ، بل الحكم

ان قريشا وهم على الشرك لما سألهم النبي صلى الله تعالى عليه : ما تظنون انى فاعل بكم ؟ قالوا خيرا . . . أخ كريم ، وابن أخ ذهبوا فانتم الطلقاء ، ولم يرد النبي ذلك ، بل عاملهم كما عامل السلام اخوته ، وهو عليه السلام قرر هذه الأخوة الإنسانية له عليه السلام : (كلكم لآدم وآدم من تراب) والآيات فى

يل الثانى ، وهو الحديث (لا يقتل مسلم بكافر) وهو الذى جر لفقهاء الى ذلك الراى - فنقول فيه ان الحديث كان واردا فى الذمى ، فان الذمى وان كان كافرا كان تعبير النبي صلى الله سلم عنه بالذمى .

الذمى غير محقون الدم باطلاق ، بل بقيد الوفاء بالذمة ، فالمسلم الدم بقيد البقاء على الإسلام ، فان زايله قتل .

القصاص بين الرجال والنساء

نفس المرأة كنفس الرجل على سواء والنفس بالنفس ان وشهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل لا يقتضى ان يكون نفسه ، انما ذلك لأنها لقوة عاطفتها تضل عند أداء الشهادة ، : (فان لم يكونا رجلين ، فرجل وامرأتان ممن ترضون من ضل احدهما فتذكر احدهما الأخرى) والضلال فى الفكر لعاطفة لا يقتضى نقص آدميتها عن آدمية الرجل ، والا يكن يقتل العاقل بالمجنون ، ولا الصحيح بالمرضى ، ولا المشوه الكامل فى أطرافه بالناقص منها ، وكل ذلك باطل فما يؤدى

نظر الجمهرة العظمى من الفقهاء ، وما يخالفها يكون رأيه شاذا على أوجه شتى :

انه روى عن الليث بن سعد فقيه مصر أن الزوج لا يقتل النكاح بينهما يكون شبهة تمنع القصاص ، اذ أن الزواج يفيد

نوع ملك للرجل على امراته ، وذلك كلام باطل ونستبعد صحة الرواية فيه عن الليث ، فقد كان فقيها عظيما لا يغيب عنه هذا ، فان النكاح عقد مشترك يوجب حقوقا مشتركة بين الزوجين ، ولا يجعل أحدهما مالكا ، والآخر مملوكا ، وقد قال فى ذلك القرطبي : النكاح ينعقد لها عليه ، كما ينعقد له عليها ، بدليل أنه لا يتزوج أختها ولا أربما سواها ، وتطالبه فى حق الوطء بما يطالبها ، ولكن له عليها فضل القوامة التى جعل الله له عليها ، فلو أورث شبهة ، لأورثها فى الجانبين .

وانا نرى انه اذا كان قتل الرجل لامرأة أو لرجل غريبين عنه فظيما اشد ما تكون الفظاعة ، فهو اغلظ واشد اذا قتل سكنه واهله ، فلا تكون هذه شبهة مسقطه للقصاص ، بل لو كان فوق القصاص ما هو اشد منه لكان واجبا .

الراى الشاذ الثانى : ان المرأة بشكل عام لا تساوى الرجل ، بل هى على النصف منه ، فاذا قتل الرجل امرأة كان اولياؤها بالخيار ، اما ان يطلبوا قتله بها ، وعليهم ان يعطوا اولياءه نصف الدية ، واما ان يتركوا طلب القصاص ويكتفوا بالدية يأخذونها ، واذا قتلت المرأة رجلا كان القصاص ، وكان على اوليائها ان يدفعوا نصف الدية .

وروى ذلك عن على بن أبى طالب والحسن البصرى ، ولكن لم تصح الرواية عن على رضى الله عنه ، بل الذى روى عن على انه يقتل بها ، فقد روى عنه رضى الله عنه انه قال : اذا قتل الرجل المرأة متعمدا فهو بها قود ، وشبهة هذا الراى مع الروايات الضعيفة تقوم على أمرين :

اولهما : ان الآية الكريمة . تقول (الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى) ولم يوجد نص يفيد أن الأنثى بالرجل أو الرجل بالأنثى ، والقياس يسوغ أن تكون على النصف منه ، كما هو الأمر فى الشهادة وفى الميراث .

ثانيهما : تلك الروايات الضعيفة المروية عن على وبعض كبار التابعين مضافا اليها ان المرأة لا يمكن ان يتكافأ دمها مع دم الرجل .

الآراء لا قيمة لها ، لأن القصاص أساسه المساواة في رقة بين جسم قوى وجسم ضعيف ، فقد أجمع العلماء على أن إذا قتل رجلا سالما الأعضاء أنه ليس لوليه أن يقتل الدية من أجل أنه قتل ذا عيين وهو أعور أو قتل رجل ، فهذا يدل على النفس مكافئة للنفس ، وكافئ الطفل ماء قد أجمعوا على أنه لا يجمع بين الدية والقصاص ، وإن دم ارتفع القصاص ، وقد روى عن عثمان البتي مثل إذا قتل المرأة الرجل ، وإن قتلها هو عليه القود .

في القول بعدم المساواة بين الرجل والمرأة في النفس قول ، وهو يتنافى مع الحقائق المقررة في الإسلام ، ويتنافى مع منعقد على غيره ، ولقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قتل نفرا من أهل صنعاء قتلوا امرأة .

كله في القصاص في النفس فيما بين الرجل والمرأة ، لأن القصاص في النفس تلاحظ فيه النفس فقط ،

فيما دون النفس من الأطراف ، ففي الفقه الإسلامي رأيان

أطراف المرأة كأطراف الرجل يجري فيها القصاص فإذا رأة عمدا قطعت يده قصاصا وإذا كسر سنا لها كسرت في فمه قصاصا . وهكذا ، وهذا رأى جمهور الفقهاء مالك وغيرهم من الفقهاء الذين أجازوا القصاص بين الرجل والمرأة .

ي : أنه لا قصاص في الأطراف ، وهو رأى الذين نفوا رجل والمرأة في النفس ، فإذا كانت ذاتها لا تساوى ذاته ، جسمها ، وقد قال ذلك أيضا طائفة من فقهاء العراق الذين قصاص في النفس ، فإنهم منعوا القصاص في الأطراف ، برمة وأبو حنيفة وأصحابه أبو يوسف ومحمد وزفر .

وان الفريق الأول وهو الجمهور اعتمد على ثلاثة وجوه :

أولها : عموم النص في القصاص ، فيشمل النفس والأطراف ، وأنه مادام التساوى قد ثبت في الاعتداء على النفس ، والأطراف أبضاع منها ، فيثبت التساوى فيها أيضا .

ثانيها : أن القصاص في الأطراف ثبت بالنص عليها كالنص على النفس فقد قال تعالى في بيان شريعة القصاص الخالدة التي تقررت في الكتب السابقة ، وتسرى على شريعة محمد صلى الله عليه وسلم (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ، والعين بالعين ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والسِّن بالسِّن ، والجروح قصاص) ، فكانت الأطراف متقابلة بين الجاني والمجنى عليه ، ولا يقال أن ذلك شريعة من قبلنا ، لأن القرآن هو الذى نبه إليها ، وهو الذى يقررهما حتى على أهل التوراة والإنجيل ، ولم يوجد ما يدل على نسخها فتكون باقية ، لتقرير القرآن لها من جهة ، ولأنها في ذاتها محققة للعدالة من جهة ثانية ، ولم يجىء ما ينسخها من جهة ثالثة ، وفوق ذلك قد ثبت تصديق القرآن لذلك الحكم ، فقد جاء في سياق هذه الآيات المبينة لما جاء في التوراة والإنجيل : (وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصحقا لما بين يديه من الكتاب ومهيئنا عليه ، فأحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ، ولكن ليلبسوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات ، إلى مرجعكم جميعا ، فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون) .

ثالثها : أن العدالة والزجر يوجبان أن تقطع أطراف الرجل في نظير أطراف المرأة ، فإن يد كل واحد منهما بالنسبة لصاحبها كيد الآخر ، وسنه كسفه ، والفائدة التي تعود من الأطراف السليمة متماثلة ، على حسب أغراضها ، فليست سن الرجل تستخدم لغاية غير سن المرأة ، وكذلك اليد ، وكذلك الأنف ، والحرمان من جارحة من هذه الجوارح يفوت الغرض منها بالنسبة لصاحبها .

يج الرأى الأول وهى بينة نيرة توجب المساواة بين أطراف المرأة ، وهى التى تتفق مع الفطرة السليمة والميزان العادل بوجود ميزان لإقامة العدالة أقوم منه .

الثانى يقوم على أساس أن أطراف الرجل لا تساويها أطراف يجرى القصاص بين النساء وأطرافهن ، والرجال فى أطرافهم ، الرجال والنساء ، فإذا قطع رجل يد امرأة فان يده لا تقطع ، الدية ، ويجب مع ذلك تعزير ، لأن معنى القصد الى الجريمة فأت القصاص لا يفوت عقاب دونه للردع والزجر ، وإذا قطعت كان الخيار بين أن يطلب قطع يدها ، أو يطلب دية ديه ، لا يقطع لا يطلب الدية ، لأنه لا يجمع بين القصاص والدية ، فى نظير الأعلى يجوز ، أما قطع الأتوى فى نظير الأدنى ، فانه ك مثله كمثل اذا قطع رجل يد آخر ، وكانت يد القاطع شلاء ، هذا الرأى على أساس ما يأتى :

القصاص فى الأنفس ثبت على خلاف قانون المساواة فى بالنص ، على أساس أن النفس تؤخذ بالنفس من غير تفرقة غير . وامرأة ورجل ، وسليم ومريض ، وخال من الميوب صاب بأفة منها ، على أساس أن الحياة وجودا وعدما هى الأصل صاص ، وحق الحياة واحد للجميع ، فمن اعتدى على حق الحياة يعتدى على حق الحياة فى ذاته ، ومن المحرم عليه أن يعتدى على مان استباح ذلك الحق المحرم استبيح حق الحياة فيه والمحرمات ذكر الله تعالى فى القرآن الكريم .

أراف فلم يوجد نص بالنسبة لها ، فيؤخذ بقانون المساواة ، القصاص ، فليس من المساواة أن تسوى اليد الشلاء باليد السليمة ماء بالأذن التى تسمع ، وإذا كان النظر لقانون المساواة الفعلى ينظر الى المساواة بين أطراف الرجل وأطراف المرأة .

ذلك الكاسانى فى البدائع ، فقال : وأما الشرائط التى تخص ون النفس ، فمنها الماثلة بين المحلين فى المنافع والفعلين وبين

الأرشين لأن الماثلة فيما دون النفس معتبرة بالقدر الممكن ، فانعدامها يمنع وجوب القصاص ، ويقيم الدليل على هذه القضية بنصوص زعم أنها تؤيد الرأى ، ثم يتكلم عن أدلة هذا الرأى من المعقول ، فيقول : وأما المعقول ، فهو أن ما دون النفس له حكم الأموال ، لأنه خلق وقاية للنفس ، كالأموال ، الا ترى أنه يستوفى فى الحل والحرم ، كما يستوفى المال ، وكذا الوصى يلى استيفاء ما دون النفس للصغير ، كما يلى استيفاء ماله ، فتعتبر الماثلة كما تعتبر فى اتلاف الأموال .

ثانيا : أن دية المرأة على النصف من دية الرجل ، وإذا كان ذلك كذلك ، فانه لا يمكن أن تكون أطرافها كأطراف الرجل .

ثالثا : أن منافع الأطراف فى الجملة ليست واحدة ، ولو جرى القصاص بين أطراف الرجل والمرأة ، وهى مختلفة فى المنافع لخرج عن قانون المساواة وهو العدالة .

٢٥٢ - هذه حجج الرايين ، ولا شك أن رأى الجمهور هو الأقوى حجة والأسلم دليلا ، والأقرب الى المعانى الإسلامية العامة ، وهو يعتمد على النصوص ، ولا يعتمد على الأقيسة ، والأقيسة غير سليمة ، لأن المنافع لا يمكن أن تكون نوعا واحدا بل هى انواع متعادلة متكافئة ، وان كانت متغايرة ، فإذا كانت يد الرجل لحمل السيف أحيانا ، فيد المرأة لحمل الطفل الذى سيحمل السيف ، وهى التى تعد الغذاء والاطمئنان للرجل القوى ، ولا يمكن أن يدعى أن منافع السن فيهما متغايرة ، أو منافع الأذن أو الأنف متغايرة ، وإذا كانت المنافع متحدة أحيانا ، ومتكافئة فى كل الأحيان ، فيجب أن يكون القصاص ، وان احترام أطراف الرجل دون أطراف النساء يؤدى الى اهمال وصايا النبى صلى الله عليه وسلم بالنساء .

وكذلك لا تعتبر الأطراف كلها فى حكمها كالمال ، فان ذلك قياس غريب عن الفقه ، لأن الاعتداء على الأطراف اعتداء على النفس ، فهى جزء من الجسم ، وانى يكون المال كاجزاء الجسم ، وكون الوصى يباح له أن يطالب بالقصاص فى الأطراف لا يقتضى أن يكون قطع اليد كقطع جزء من المال ، ان ذلك مخالف للبداهة ، انه شذوذ فى الأقيسة ، ومن الأقيسة

عن المعانى الفقهية ما يؤدي الى اقباح النتائج ، ولعل

نقصان في الأطراف في الحل والحرم لا يؤدي الى أن
الدماء التي تحرم في الحرم في القتل دون غيره .

في ذلك الرأي مستقيم ، والرأي مستمد من مصادر الشريعة ،
المرأة بالرجل في القصاص ، سواء اكان في النفس أم
، وان التفرقة بينهما تفرقة بين متماثلين من غير حجة

القصاص بين العبيد والأحرار

كان موجودا في الماضي ، والإسلام سكنت عنه من غير
ما عنه ، وقد ضيق أسبابه فحصرها في الحرب بين المسلمين
لأعداء يسترقون ، من قبل المعاملة بالمثل ، في قوله تعالى :
ليحكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، واتقوا الله
المتقين) ، وإذا كان الأعداء لا يسترقون لا يسوغ للمسلمين
يكون ذلك اعتداء ، والله تعالى يقول : (وقاتلوا في سبيل
كم ، ولا تعتدوا ، ان الله لا يحب المعتدين) . ومع حد
في تلك الحدود ، احترام كرامة الأرقاء واثبت لهم حقوقا
بينية كالأحرار على سواء ، الا ما يفرضه الرق عليه مما يؤدي
في بعض الواجبات ، وكان للفقهاء نظران أحدهما من حيث
حقوق الإنسان ، والثاني من حيث انه من الأشياء يباع
في اختلاف الفقهاء بشأن الرقيق من حيث الاعتداء الذي
داء الذي يقع عليه ، ففريق اعطاء حق الانسان كاملا من
في النفس ، وفريق اعتبره كالأشياء ، ونظر اليه من حيث
قد جرى الاختلاف على ذلك بين الفقهاء على أربعة آراء :

القصاص يجري بين الأحرار والعبيد في النفس والأطراف
عبد قطعت يده ، ومثل ذلك سائر الجوارح ، ولذلك اذا

قتل حر عبدا قتل به ، وذلك هو رأي ابن أبي ليلى من فقهاء العراق ،
ورأي داود الظاهري ، فالقصاص بين الأحرار والعبيد يجري كما يجري
بين الأحرار .

والرأي الثاني : أن القصاص يجري بين الأحرار والعبيد في النفس
فقط ولا يجري بينهم في الأطراف ، فاذا قتل عبد حرا قتل به ، واذا
قتل حر عبدا قتل به ، واذا قطع حر يد عبد ، لا تقطع يده ، ولكن يدفع
هو ما نقص قيمة العبد بالقطع ، واذا قطع العبد يد الحر ، قطعت يد العبد
ان شاء الحر ، والا فالدية على مالكة .

والرأي الثالث : أن السيد يقتل اذا قتل عبده ، ويقتص منه ان قطع
طرفا من أطرافه ، ويفترق عن الرايين السابقين بأنهما يجريان احكام
القصاص ، سواء اكان في النفس والأطراف ، أم كان في النفس فقط بين
الأحرار والعبيد اذا لم يكن الاعتداء من الحر لعبده ، أما هذا فعمم ، وحكى
ذلك الرأي عن ابراهيم النخعي ، وقاله داود الظاهري .

والرأي الرابع : أنه لا قصاص بين الأحرار والعبيد ، لا في النفس
ولا في الأطراف .

والحق أن الخلاف يتشعب ابتداء الى شعبتين - أحدهما - تتجه الى
النظر نحو الآدمية في العبيد ، على تفريع هو موضع اختلاف ، وبذلك
تسوى بين نفس العبد ، ونفس الحر ، والأخرى بنظر الى جانب المالية
فيه ، فلا تفرض المساواة بين حر ، ومال ، وإن كانت لا تنسى جانب الآدمية
فتوجب أشد العقوبات ، حتى لقد روى أن رجلا قتل عبده فلم يقتله به ،
ولكنه جلده مائة ، وأبعده ، وأخرجه من سجل المسلمين على ما سنفروى
من بعد ذلك .

هاتان نظريتان ، فلنذكر دليل كل واحدة منهما ، ونعرض لدليل كل
فرع من فروع الاختلاف فيها ، فالنظرية التي تقوم على المساواة في النفس
أو ملاحظة الجانب الآدمي في العبد تقوم على ثلاثة أدلة :

أولها عموم النصوص : فقوله تعالى : (كتب عليكم القصاص في القتلى)
يعم العبيد والأحرار ، وذكر النص على أن الحر بالحر لا يمنع أن نفس

كتب عليكم القصاص (يوضح هذا قوله عليه السلام ملكت) وقوله تعالى : (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس العبد كنفس الحر ، وإن الرق العارض لا يمنع آدمية ، وإن الرق في ذاته لا يسلب الآدمية ، وإن كان لم تكن بأصل الفطرة ، وبالأصل الإنساني .

إن الله تعالى يقول (ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب) وخاصة أولي الألباب منها ، فالمحافظة على سود يخاطب به الجمع ، والعبيد من الأمة ، وهم من أولي الألباب ، لا يسلب عقولهم الرق بدليل قيام التكليف بهم ، ولا تكليف

: قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : (المسلمون تتكافأ ذمتهم أديانهم ؟) وقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : حرام عليكم (وإن منع القصاص ، فيه نوع إباحة لدماء

ير متفق مع أحكام الشرع .

بأصل الفطرة ، لا يمنعها التفاوت بالحرية والرق ، كما أن موت الأنساب ، لا تمنع الأصل في قيام المساواة

أرض لضرورة معاملة الأعداء بالمثل ، فلا يتجاوز أثره إلى بالنسبة للنفس .

ن ممن سوا بين الأحرار والعبيد ، لم يسوغوا تلك المساواة مهم أن أدلة المساواة مقصورة على النفس ، والأطراف يبقى مقتضى المالية ، وكأنهم رجحوا النظر إلى الآدمية في النفس . إلى المالية في الأطراف ، ولكن غيرهم نظر إلى الآدمية فقط في الأطراف ما يجري في النفس ، وأنه من أصحاب نظرية أحرار والعبيد في الدماء ، من قرر أن المالك للعبد إذا قتله قطعه قطع به ، وبعبارة عامة يقتض منه في كل ما يعتدى به

عليه ، ويحتج لهذا الرأي بقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (من قتل عبدا قتلناه ، ومن جدعه جدعناه) ولأن المالك ليس له الحق في قتله أو قطع أطرافه ، بل إن ذلك محرم عليه ، فإذا ارتكب معه شيئا من ذلك ، فإنه يحق عقابه ، وأنه لا دليل بمنع ذلك العقاب .

وقد احتج الذين خالفوا ذلك الرأي بما روى عن علي رضي الله عنه ، أن رجلا قتل عبده ، فجلده النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مائة جلدة ، ونفاه عاما ، ومحا اسمه من المسلمين .

وإن ولي الدم هو الذي يطالب بدم المقتول ، وولي دم العبد هو المالك فلا يعقل أن يطالب بدمه ، وقد قال تعالى : (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا ، فلا يسرف في القتل ، أنه كان منصورا) فالقصاص على هذه الصورة لا يكون له مطالب .

وإنه قد قال أحمد في حديث جلد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مائة لقاتل عبده قد ضعفت روايته ، بينما الإمام أحمد رضي الله عنه ، هو من رواة حديثه : (من قتل عبده قتلناه) .

وأما القياس فإنه لا يعارض النصوص ، والواضح أنه بقتله لعبده قد زالت ولايته ، إذ لا ولاية على ميت ، بل إن الاعتداء عليه أزال رقه ، كما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (من لطم عبده فكفارته عتقه) وعلى ذلك تكون الولاية للسلطان . عملا بقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : (السلطان ولي من لا ولي له) فهو الذي يطالب بدمه .

٢٥٤ - هذه نظرية اعتبار الآدمية في العبيد بالنسبة للدماء وأدلتها ، وأما النظرية الأخرى التي اعتبرت المالية ، فإنها تقوم على أن الآية تقول (الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى) فالقصاص لوحظ فيه التتويج ، والتقابل ، ولكن قام الدليل على قتل الرجل بالمرأة وذلك للأثار الواردة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعدم قتل المالك بالمملوك ومنها

(١) ما روى عن عمر بن الخطاب أنه قال : (لو لم أسمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : (لا يقاد المملوك من مولاه ، ولا الأواد من والده لأقذته منك) .

على أن رجلا قتل عبده فجلبه النبي صلى الله تعالى
مائة ونفاه عاما ، ومحا اسمه من المسلمين .
أبى بكر وعمر رضى الله عنهما قالا : من قتل عبده
بحرم سهمه من المسلمين .

وقالوا : إن العبد فيه جانب مالى فلا شك وله جانب
م يمنع المساواة بين الحر والعبد التى هى أساس القصاص
قصاص ، وهو يدرا بالشبهات كالحدود .
ما إن الأطراف لا قصاص فيها فبالأولى الأنفس لا قصاص
ح أنه مبنى على القول بأن القصاص لا يجرى فى الأطراف
عبد ، وذلك موضع خلاف .

وهذه أدلة الفريقين ، والذي نراه متفقا مع المقاصد الإسلامية ،
صلى الله تعالى عليه وسلم فى التوصية بالأرقاء والرحمة بهم
من للعبد منه فى النفس وفى الأطراف ، وفى الجروح ، وقد
فى قتل الحر بالعبد بالنسبة للقصاص فى النفس ، وبيننا أن
على سواء ، وذكرنا الأساس الذى قام عليه ذلك النظر
ره ابن أبى ليلى ، وداود الظاهرى .

تتكلم فيما ساقه الفقهاء من أدلة لمنع قتل المالك إذا قتل مملوكه ،
عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه جلد رجلا قتل عبده
عاما ، ومحا اسمه من سجل المسلمين ، وقد قال الإمام أحمد أنه
يمكن أن يقف أمام الخبر الذى رواه الإمام أحمد : (من قتل
ومن جدعه جدعناه) . وفوق ذلك فإن فى خبر الجلد معنى شادا ،
ن ذلك سببا لمحو اسمه من المسلمين . فهذا معنى غير سليم .

المروى عن الصديقين أبى بكر وعمر هو رأى لهما رضى الله عنهما
عام النصوص ووصايا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ،
من قتل عبده قتلناه) .

والخبر المروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (لا يقاد المملوك من
هواه ولا الولد من أبيه) لم يقبله الإمام مالك رضى الله عنه ، بالنسبة لقتل
الوالد بولده ، وقال المالكية أنه خبر باطل ، فكيف يمكن أن يحتج بجزء منه ،
وقد رفض مالك الأخذ بالجزء الآخر . وقالوا عنه أنه باطل ، ومالك إذا
جاء الحديث هو النجم اللامع ، كما قال تلميذه الإمام الشافعى رضى الله عنه .

وإن المعنى الإسلامى العام المفهوم من مصادر الشريعة ومواردها أن
الرق لا يفقد العبد آدميته ، فهى محرمة على قاتله أيا كان القاتل ، سواء أكان
مالكه أم كان غير مالكة ، ولا شك أن عدم القصاص من قاتله أهدار لمعنى
الآدمية فيه ، وذلك ما لم يقله أحد من المسلمين ، وإن كان الأكثرون من الفقهاء
قد جرتهم الأقيسة الفقهية إلى مخالفة ذلك الأصل ، وإن قتل العبد إذا
قتل حرا على أن يكون ذلك قصاصا يوجب أن يقتل الحر إذا قتل عبدا ليكون
العدل الكامل جاريا .

وإن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم كانوا يطبقون الحديث : (المسلمون
تتكافأ دماؤهم ويسمى بذمتهم أدناهم) تطبيقا جامعا ، فقد اعتبروا ذمة العبد
كذمة الحر على سواء ، يروى فى ذلك أن عبدا كان يحارب مع مالكة ، فأمن
أهل حصن ، فأجاز عمر أمانه ، ولم يخالفه أحد من الصحابة رضوان الله
تبارك وتعالى عليهم ، وإذا كانت ذمته تجوز ، فكيف لا يقتصر له ، هذا هو
معنى الإسلام ومعنى القصاص ، ولم يصح حديث يستثنى العبد من أحكام
القصاص ، ولا نص يفهم ذلك الاستثناء فهما سليما ، فمن أى شيء تكون
التفرقة ، أنه لا فرق فى باب الدماء بين العبد والحر بمقتضى سماحة الإسلام
وعدالته ، ونصوصه ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

القصاص بين الواحد والجماعة

٢٥٦ - إذا قتل الواحد اثنتين فأكثر عامدا ، فإنه يقتص منه ، إذا
طلب أولياء الدم ذلك ، أو طلب واحد منهم ، فإن القتل الجماعى كالقتل
الإفرادى ، والقود يصار إليه إذا طلب ولى الدم ، ذلك هو ما يقرره الفقه ،
وما تقرره البداة .

قتل جماعة واحدا بأن اشتركوا جميعا في دمه . من غير أن
ضربته القاتلة . فان الحكم في هذه المسألة يتناول الاختلاف

انهم جميعا يقتلون به . وذلك رأى الأكثرين من فقهاء
مروى عن علي وعمر رضى الله عنهما . وهو مذهب الأئمة الثلاثة
كوالشافعى على الراجح ، وأحمد على الراجح أيضا .

الثانى : أن يختار أولياء الدم واحدا من الجماعة ، وهو رأى
، ورأى فى المذهب الشافعى . وهناك رواية فى مذهب مالك أنه
فمن وقعت عليه القرعة قتل . ويلزم الباؤون بالحصص الباقية
مما كان يخص القاتل من الدية على حسب عددهم . والباؤون
ثانى ، وان ذلك لا يمنع أن يقوم القاضى بالتعزير الرادع المانع
تلى لا يستشرى الشر ، وهذا رأى لكثير من آل البيت .

الثالث : أنه لا قصاص على الجماعة ، بل الدية رعاية للمماثلة
القصاص وأصل ثبوته ، ولا وجه لتخصيص بعضهم ، وتمييز
والآخر بالقتل ، وهذا قول ربيعة الرأى من شيوخ الإمام
عنه ، ولداوود الظاهرى (١) .

هذه هى الأقوال فى هذه المسألة ، ولا يمكن القطع بحكم يجعل
ص بالصواب ، فان الصواب فيها محتمل فى كل رأى من الناحية
الجميع يحتمل الصواب . ويحتمل غيره .

مسألة يعتمد على نصين :

قوله تعالى : (كتب عليكم القصاص فى القتلى) وهذا يقتضى
الجاني والمجنى عليه فى النفس ، ولا شك أن قتل نفسين فى نظير
مساواة بين الجنائية وعقوبتها ، اد الجنائية قتل نفس واحدة ،
أنفس ، وبمقتضى تلك النظرة الظاهرة لا يصح قتل الجماعة

الآراء الثلاثة فى كتاب سبل السلام فى شرح بلوغ المرام ج ٢
ص صبيح .

بالواحد ، ولا الأثنين بالواحد ، ولكن لو نظرنا نظرة عميقة لوجدنا كل جان
من هؤلاء كان يعمد الى قتل نفس حرم الله قتلها ، وهو بهذا الاعتبار بعد
قاتل نفس ، فيؤخذ لهذا بالنفس التى قتلها ، ولو كان القتل بالاشتراك
فالمساواة ثابتة بين الجريمة وهى قتل النفس ، والعقوبة ، وهى آخذة بما جنت
يداه ، والاحتياط للدماء المسفوكة ظلما يوجب أخذ الجميع بالجريمة .

وبهذا النظر تتعارض النظرتان : الظاهرة المانعة من قتل الجماعة بالواحد ،
والنظرة الأخرى التى تسوغ أخذ كل واحد من الجماعة بما اقترف .

النص الثانى : قوله تعالى : (من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل
أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ،
ومن أحيأها فكأنما أحيأ الناس جميعا) .

وان هذا النص يفيد أن القاتل ، سواء أكان واحدا لم كان أكثر من
ذلك ، قد اعتدى على حق الحياة ، وكأنه لم يقتل واحدا ، بل قتل أكثر من
واحد ، وكأنه اعتدى على الجماعة كلها ، فكان موجب القصاص ، أن من
يعتدى على حق الحياة يقضى على حياته . ولا شك أن الجماعة اذا اشتركوا
فى قتل واحد ، بحيث لا يعلم أيهم كانت ضربته القاتلة ، يؤخذ كل واحد
بجريمة القتل ، ويقادون على ما فعلوا ، ولا شطط ولا مجاوزة للحد اذا
ما قتلوا جميعا .

٢٥٨ - هذا هو فقه المسألة من ناحية النصوص ، ومن ناحية الزجر
العام ، فان أخذ الجماعة بقتل واحد هو الذى يتفق مع المصلحة ، وحماية
الجماعة ، ولهذا النظر قتل عمر بن الخطاب الجماعة بالواحد . ويروى فى ذلك
أنه رضى الله عنه قتل سبعة من أهل صنعاء برجل ، وقد أخرج هذا الخبر
البخارى ، وأخرجه ابن شبيبة فى جامعه ، وأخرجه الموطأ عن ابن المسيب ،
وجاء أن عمر قتل خمسة أو ستة برجل قتلوه فى صنعاء غيلة ، وقال رضى
الله عنه : لو تمالأ أهل صنعاء عليه لقتلتهم جميعا (١) .

(١) سبل السلام ج ٣ ص ٣٣٠ وجاء فيه : وللحديث قصة أخرجه الطحاوى
والبيهقى عن ابن وهب ، وقال حدثنى جرير بن حازم أن المغيرة بن حكيم =
(م ٢٤ - العقوبة)

هذا النظر ان على بن ابي طالب كرم الله وجهه قتل عبد الله بن خباب رضى الله عنه ، فان الإمام عليا امتنع واحدثا ، أو يرتكبوا جرما غير مجرد القول ، فلما ناداهم أن اخرجوا اليينا قاتل عبد الله بن خباب . وناداهم ثلاث مرات ، فكانوا في كل مرة يجيبون تلك حابه (دونكم القوم) فقتلوهم بقتل عبد الله بن خباب .

صلى الله عليه وسلم قال (لو أن أهل السماء وأهل الأرض مؤمن لأكبههم الله في النار) وقد رواه الترمذى وقال لا يمنع قبوله والأخذ به في الأحكام العملية .

الجماعة بالواحد فيه سد للذريعة ومنع للشر ، اذ لو ساغ قتل الواحد اذا قتلوه لسهل على الأشرار ان يتعاونوا على قتلوا من يشاءون مؤيدين بأن الجماعة لا تقتل بالواحد .

في هذا المقام : ولو علم الجماعة أنهم اذا قاتلوا الواحد داء على قتل أعدائهم بالاشتراك في قتلهم ، وبلغوا الأمل لقاعدة أولى من مراعاة الألفاظ .

بجملته الأخيرة ان مراعاة قاعدة المصلحة المأخوذة والتي تضافرت عليها نصوصه أولى من التمسك بظواهر مصالح المسلمين ، ووضع الرواجر المانعة من الفساد لم ما دام في العمل بها تنفيذ للغايات العليا من الشريعة ، متممة .

عن أبيه أن امرأة بصعاء غاب عنها زوجها وترك في حجرها لاما يقال له أصيل ، فاتخذت المرأة بعد زوجها خليلا ، فغلام يفضحنا ، فاقتله ، فأبى ، فامتنعت عنه فطاوعها فغلام الرجل والمرأة . ورجل آخر وخادمها ، فقتلوه ، ثم طلوه في عيبه ، وطرحوه في ركبة في ناحية القرية ليس يراها فاعترف ، ثم اعترف الباقون ، فكتب الوالى الى عمر (لو أن أهل صنعاء اشتهركوا في مله لقتلناهم جميعا) .

وان الحنفية الذين جازوا قتل الجماعة بالواحد ، قرروا ان مقتضى القياس الفقهي ألا يقتل الجماعة بالواحد ، لعدم وجود المساواة ظاهرا ، اذ ان النفس لا يساويها الا نفس واحدة ، وأخذ النفس بنفس واحدة ، ولكن الاستحسان أن تقتل النفوس المعتدية بالنفوس البريئة ، وذلك لمعنى الجنابة المسوغة للعقاب الكامل في نفس كل واحد من القاتلين ، ولأن كل واحد موصوف بأنه قاتل ، ومرتكب جريمة قتل ، فحق عليه عقاب القتل ، وكان التساوى ثابتا من حيث المعنى العام للاعتداء اذ ان من قتل نفسا فكأنما قتل الناس جميعا .

٢٥٩ - ذلك نظر الذين قالوا : ان الجماعة تقتل بالواحد ، وهو نظر ثاقب يتفق مع مقاصد الشريعة ، ومع مرامى النصوص ، ومع الغاية السامية منها ، وهو أن يعيش المجتمع في أمن من الأشرار والشذاب ، وهو الذى بينه قوله تعالى : (ولكم فى القصص حياة يا أولى الألباب) وهذا نظر أكثر الفقهاء ، أو الجمهور الأعظم منهم .

والآخرون الذين قرروا أن الجماعة لا تقتل بالواحد ، لاحظوا معنى المساواة الظاهرة ، وظواهر النص كما اشرنا من قبل ، ولم يلاحظوا المقاصد والغايات من النصوص ، كما لم يلاحظوا المرمى فى قوله تعالى : (ولكم فى القصص حياة يا أولى الألباب) ولاحظوا مع ذلك أمرين :

أولهما : أن الحدود تدرأ بالشبهات ، ولا شك أن فى قتل الجماعة بالواحد لا يتأكد معنى القصص التام فى الصورة والمعنى ، فاذا لم يكن يوجب القصص من كل واحد منهم كاملا فانه على الأقل تكون ثمة شبهة تمنع القصص .

الأمر الثانى : أن معنى الردع والزجر العام ، وذلك بالتعزير الشديد الذى يتناسب مع جرمهم ، فالردع ممكن بغير القصص ، وان كان دونه لأن جريمة كل منهم منفردا ، لا تصل الى جريمة من انفرد بالقتل من غير معاونة وقاسوا أيضا النفس على الأطراف ، فكما أنه لا يقطع أطراف الجماعة يقطع طرف الواحد ، كذلك لا تقتل الأنفس بالأنفس .

مع ذلك خبرا لمعاذ بن جبل وابن الزبير ، فقد روى عنهما
الا يقتل اثنان بواحد) ، ولكن ذلك الخبر لم تصح نسبته
الى الله عليه وسلم ، وهو رأى لهما ، ورأى عمر وغيرهما أول

ق الذين قالوا ان الجماعة لا تقتل بالواحد على فريقين كما رأينا ،
من القصاص على واحد ، ولكنه غير معين ولا معروف ، وكل واحد
وكل واحد منهم يستحق ان يقتل لتحقيق معنى الجناية منه
ولكن لا يجوز قتلهم جميعا لعدم تحقق معنى القصاص ، ولكن
ذلك ، قيل ان الأمر في ذلك الى أولياء القتول يختارون من
لأنهم أعلم بمن يشفى صدورهم قتله ، ولأنهم أدري بمن هو أشد
في أذيائهم ، ولأنه لا بد أن يكون بعضهم أصيلا وبعضهم
م الأعلم بالتابع والمتبوع ، وبذلك يتحقق الزجر ، ويتحقق
غير مجاوزة للمساواة .

والطريق الأول لاختيار واحد من الجماعة ليقصص منه ، وقد قاله
، والطريق الثاني أن يقرع بينهم ، وحجة ذلك النظر تقوم على
جميعا جناة ، وان الجريمة لاحقة بهم ، وأنه لا يذهب دم مدرا
، وأن جزاء العمد القصاص ، وقد كان العمد ثابتا ، ومنسوبا الى
هؤلاء ، فكل واحد يستحق ان يقتل ، ولا بد من المساواة في
فيتعين قتل واحد ، ولا سبيل لأن يعرف الا بالقرعة ، وهي
الإسلام ، اذا تساوت الحقوق والواجبات ، ولا سبيل لتفضيل
بعض ، واذا كانت القرعة في الحقوق جائزة ، فهي كذلك في
رائم ، وهي نوع من الواجبات ، ولا يقال كيف يقتل قتيلا
ما قتل بالقرعة ، ولكنه استحق القتل ، فهم جميعا مجرمون
سهم ، ويتعين قتل أحدهم قصاصا ، فالقرعة عينته ، وليست هي

الثاني من الفقهاء الذين قالوا انه لا تقتل الجماعة بالواحد ، فقد
صا ، لأنه لا سبيل الى القصاص من أحدهم اذ لا يمكن تمييز

واحد وتخصيصه بالقصاص من بينهم ، وذلك الاختيار سواء أكان بالقرعة
ام كان بتعيين الأولياء فيه شبهة انفراده بالقتل ، والقصاص كالحادث يدرا
بالشبهة ، وهذا رأى ربيعة وداوود كما ذكرنا من قبل .

٣٦٠ - ذلك فقه المسألة ، وهذه آراء الفقهاء فيها والأكثرون
يرجحون رأى الجمهور ، وهو قتل الجماعة بالواحد ، وقد رجح صاحب سبيل
السلام الرأى الأخير الذى يمنع القصاص ويوجب الدية ، وقال في ترجيحه ،
والظاهر قول داوود ، لأنه تعالى أوجب القصاص وهو الماثلة ، وقد انتفت
هنا ، ثم موجب القصاص هو الجناية التى تزهد الروح ، فان زهدت بمجموع
فعلهم ، فكل فرد ليس بقاتل ، فكيف يقتل عند الجمهور .

وقد قلنا انه لا يمكن ان يوجد دليل قطعى مانع للاحتمال لأحد الآراء
في أنه الصواب ، ونرى أن الأمر يفوض لرأى القاضى يختار القصاص منهم
أجمعين ، أو يختار الدية ، أو يقتصص ممن يتهمه أولياء الدم ، حتى يشفى غيظهم
بحيث لو أنه وليا واحدا ، وثبت أنه لم ينفرد بقتله ، بل شركه في هذا القتل
آخرون ، فان الواجب حينئذ هو شفاء غيظه .

وان الصحابة الذين قتلوا الجماعة بالواحد بنوا ذلك على سعة النصوص
وشمولها لهذه الحال مع المصلحة المؤكدة ، وما دامت المصلحة كان لها دخل
في تكوين ذلك الرأى ، فانه يفوض للقاضى ، وهو الطبيب الذى يداوى
أقسام المجتمع باختيار ما يراه أصلح للعلاج من بين هذه الآراء الثلاثة .

٣٦١ - هذه مسألة قتل الجماعة للواحد ، ويتحقق قتل الجماعة للواحد
بضربهم له جميعا بألة قاتلة ضربة رجل واحد ، وبأن يجرحوه عدة جرحات
يؤدى مجموعها الى موته ، وان كانت كل واحدة لا يمكن ان تكون قاتلة
وبالاول اذا ضربوه ، وكانت كل واحدة مفضية الى القتل ، وان كان يبطل
في بعضها الأخرى .

ولا يشترط تساوى عدد الضربات ، لأن اشتراط التساوى يفضى الى
سقوط القصاص عن المشتركين اذ لا يكاد جرحان يتساويان من كل وجه ،
ولو اشترط التساوى لم يثبت الحكم .

جروح كلها سببا للقتل المشترك الا اذا ثبت انه برى من
القتل ، فان صاحبه يعاقب عقاب من لم يقتل ، والآخرين يعتبرون
لقتل .

ان يكون ضرب الجميع عمدا عدوانا قد أدى الى الموت من
ضربة قاتلة وأخرى غير قاتلة مادام الضرب كان اعتداء
ة .

الحنابلة وقول مالك وقد اشترط الحنابلة قصد الجماعة الى
الضرب ، وقصد القتل يعرف بالآلة ، فان كان الضرب بمحدد ،
القصد هو القتل ، وان كان الضرب بعصا لا تقتل فانه واضح
لضرب فلا تعد الجماعة كلها قاتلة اذا كان بعضهم يضرب بعصا
ون يقتلون بالآلة محددة ، فان الأول لا يدخل في زمرة القاتلين ،
القتل .

حنيفة وأصحابه لا يعتبر الجميع مشتركين الا اذا كانوا جميعا
ت قاتلة او على الأقل لا يعلم أن بعضها قابل مئخن ، وبعضها
ان علم أن بعض الضربات مئخن ، والآخر غير مئخن ، فان
ت غير المئخنة لا يعد مشتركا في القتل ، انما الذي يعد مشتركا
من ضرب ضربات قاتلة .

في حاشية الدسوقي على الشرح الكبير أنه اذا ثبت أن القتل من
من لم يعرف من الذي ضربها فانه لا يعرف من الذي قتله ،
لدية ولا يجب القصاص لأنه لا يعرف من الذي قتله .

رت الضربات ، وعلمت الضربات التي مات منها والضاربين لها ،
ببوها هم الشركاء ، ولا شركة للباقيين .

ي :

اذا اتفق جماعة ، اثنان فأكثر على ارتكاب جريمة قتل ، ولم
لفعل ، بأن تولى بعضهم تنفيذ ما اتفقوا عليه وعاونوه على التنفيذ

كان يمسكوه ليقتل ، أو يقتل بعضهم ، ويمنع الآخرين اغاثته ، أو يقف
بعضهم ليضلل المارة الذين يحتمل أن يغيثوا المقتول اذا استغاث ويسمى
ربيبه ، فهل يعدون جميعا قاتلين ؟

افترق الفقهاء في ذلك على رأيين

أحدهما : لا ينسب القتل للجماعة الا اذا اشتركوا فيه جميعا اشتراكا
فعليا على التفصيل والاختلاف الذي ذكرناه ، ولكن لا يعد اشتراكا الاتفاق
والتمالؤ على قتله ، وهذا قول الشافعي وأحمد وهو قول أبي حنيفة وأصحابه .

والثاني : أنه يجب القصاص على جميعهم ، وهذا قول مالك رضي الله
عنه ، ورواية عن أحمد :

والأساس في هذا الخلاف في القتل الموجب للقصاص ، فالإمام مالك
رضي الله عنه يرى أن القتل الموجب للقصاص هو القتل المقصود عدوانا ،
سواء أكان بالمباشرة ، أم كان بالتسبب ، أم كان بالمعاونة أو التحريض ،
فما دام قصد الاعتداء ثابتا ، فان القتل العمد ثابت ، فلو تمالا اثنان على قتل
رجل بالسهم ، فاعده أحدهما ، وسقاه الآخر . فهما قاتلان مادام القصد هو
العدوان ، أما غيره من الفقهاء ، فهم لا يعدون القتل الا بالمباشرة ، ولذلك
لا يعد الاتفاق على جريمة القتل وتولى أحدهم التنفيذ اشتراكا في القتل ، أما
مالك الذي اعتبر قصد العدوان فانه يعتبر الاتفاق اشتراكا .

ومن الصور التي جرى فيها الخلاف اذا اشترك ثلاثة مثلا ، فجروا المقتول
الى مكان منفرد عن الناس وأحدهم تولى قتله ، فمالك اعتبرهم جميعا
مشتركين ، وغيره اعتبر المباشر فقط هو القاتل .

واذا أمسك رجل آخر فقتله الآخر ، فان القاتل يؤخذ وحده عند
أبي حنيفة والشافعي وأحمد على رواية لأنه المباشر وحده ، والعبرة بالمباشرة
عند هؤلاء ، وعند مالك يقتل من باشر القتل ومن أمسكه . اذا كان يعلم أنه
يمسكه ليقتله ، وأمسكه لذلك . وأنه لولا امساكه ما كان يستطيع أن يقتله ،
وقد جاء في المغنى ما نصه : واذا أمسك رجلا وقتله آخر قتل القاتل ، وحبس

خلاف في ان القاتل يقتل ، لأنه قتل من يكافئه عمدا بغير
ك ، فان لم يعلم ان القاتل يقتله فلا شيء عليه ، لأنه متسبب
مقط ، وان أمسكه ليقتله مثل ان ضيقه لواحد حتى ذبحه ،
فيه عن احمد ، فروى أنه يحبس حتى يموت ، وهذا قول
وروى ذلك عن علي . وروى عن احمد أنه يقتل ايضا ، وهو
ال سليمان بن أبي موسى الاجتماع فيها أنه يقتل لأنه لو لم
على قتله وبإمساكه تمكن من قتله . فالقتل حاصل بفعلهما ،
كين فيه ، فيجب عليهما القصاص . كما لو جرحاه ، وقال
شافعي وأبو ثور وابن المنذر يعاقب ويأثم . ولا يقتل ، لأن
تعالى عليه وسلم قال : (ان أشفى الناس على الله من قتل غير
غير قاتل ، ولأن الإمساك سبب غير ملجئ ، فإذا اجتمعت معه
ضمان على المباشر ، كما لو لم يعلم المسك أنه يقتله ، ولنا
يأسئده عن ابن عمر أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
ك الرجل وقتله الآخر ، يقتل الذي قتل ، ويحبس الذي أمسك) .
من هذا أن من يمسك شخصا ، ويتمكن الآخر منه فيقتله
قهاء على ثلاثة أقوال :

١ - لا يكون اشتراك يوجب القصاص ، ولكن يوجب التعزير
سك اذا كان يعلم انه يقتله ، والقصاص يكون على كل من
أنه يكون اشتراك اذا علم انه يمسكه ليقتله والا فلا اشتراك
سبب المقصود .

٢ - وهو قول احمد الراجح في روايته أن المسك ان علم
قصص ذلك لا يقتل ، ويقتل المباشر ويعزر المسك بالحبس
، أي أن العقوبة تكون بالحبس المؤبد الذي لا يقيد بمدة .
بالموت .

القصاص من الجماعة فيما دون النفس :

٢٦٣ - كان الخلاف السابق في القصاص من الجماعة في قتل الواحد
أي أن القصاص يكون في النفس ، أما القصاص فيما دون النفس ففيه كلام
آخر ، فالأئمة الثلاثة مالك والشافعي في أرجح الأقوال ، واحمد في أرجح
الروايات استمروا على رأيهم في أن الجماعة يقتص منها جميعا للواحد ، فإذا
اجتمعوا في قطع يد رجل وكانت اليمنى قطعت أيديهم اليمنى ، وان اجتمعوا
في قطع أذن قطعت أذانهم ، وهكذا ، وأبو حنيفة خالف نظريته في النفس ،
وقال أنه لا يقتص من الجماعة في الأطراف ، فإذا اشترك اثنان في قطع
رجل شخص ، لا نقطع رجل من كل واحد منهما ، وكان على الحنفية ، ومن
نهج منهجهم في ذلك أن يبينوا الفرق بين النفس والأطراف ، وقد بينوا
ذلك في الأوجه الآتية

أولها : أن قتل النفس من جماعة متصور بأن يضرب الجسم في أجزاء
مختلفة ، فبدوي مجموعها إلى الموت ، فيكون الاشتراك في الفعل بينا ، أما
قطع عضو فان الاشتراك فيه غريب ، يتعذر أو يتعسر تحقيقه ، إذ القطع
المؤدي إلى القصاص لا يكون الا في موضع واحد ، فان تعددت المواضع
كانت جروحا لكل جرح عقوبته ، والذي أوقع القطع هو الذي يقتص منه ،
وعلى فرض أنها كلها قطعت ، فهي جروح عقابها عقاب الجروح .

ثانيها : أن القصاص في الأطراف يقتضى المماثلة ، والمماثلة التامة
معتبرة من كل الوجوه فلا يمكن أن تقطع يدان في يد واحدة ، لأن المماثلة التامة
معتبرة فلا تقطع السليمة بالمعيبة ، لأن العبرة فيها بأصل التساوي في المنفعة
من حيث السلامة ، فلا تقطع اليد القوية باليد الضعيفة ، وإذا كانت المماثلة
معتبرة من كل الوجوه فلا يمكن أن تقطع يدان في يد واحدة ، لأن المماثلة
غير ثابتة ، أو منفعة يدين ليست كمنفعة يد واحدة .

ثالثا : أن قتل الجماعة بالواحد ثبت استحسانا على خلاف القياس ،
وما يثبت استحسانا لا يجري فيه القياس ، إذ القياس كان يوجب ألا تقتل
الأنفس بالنفس الواحدة ، لأن معنى القصاص يقتضى تحقق المساواة الظاهرة
ولكن صرف ذلك المعنى الظاهر إلى معنى المساواة كان من حيث النص على

إنما قتل الناس جميعا ، ومن أحيائها فكانما أحيا
لك فان المصلحة وسد الدرائع اقتضيا منع الاعتداء ،
علم مريد القتل أنه لا يقتص منه اذا أشرك معه غيره .
يشاء من الشذاب ، والمنحرفين المفسدين ، وان ذلك
على الأطراف ، وقد قال في ذلك ابن قدامة مبينا
قصاص ان الأطراف يعتبر فيها التساوى بدليل اننا
نلأ ، ولا كاملة الأصابع بناقصتها . ولا أصلية بزائدة ،
ولا يمينا بيسار ، ولا يسارا بيمين ولا تساوى بين
وجب امتناع القصاص بينهما . ولا يعتبر التساوى
ناخذ الصحيح بالمريض وصحيح الأطراف بمقطوعها
ر في القصاص في الأطراف التساوى في نفس القطع ،
احد من جانب لم يجب القصاص - اى على رأى الذين
الجماعة للواحد في الأطراف - بخلاف النفس .
الموجب للقصاص في النفس يقع كثيرا ، فوجب القصاص
يتخذ وسيلة الى كثرة القتل ، والاشتراك المختلف فيه
الندرة ، فلا حاجة الى الزجر عنه ، لان ايجاب القصاص
النفس يحصل به الزجر عن كل اشتراك ، أو عن الاشتراك
فى المشتركين فى الطرف لا يحصل به الزجر عن الاشتراك
من الاشتراك الا على صوة نادرة الوقوع بعيدة الوجود ،
تكلف ، فايجاب القصاص للزجر عنها يكون منعا لشيء
سعوبته .

حجج الراى الذى منع القصاص من الجماعة فيما دون
انه لا قصاص من واحد منهم ، وانما عليهم مشتركين
المعتدى عليه ، ولكن للجماعة حق لحمايتها من المفسدين ،
رية زاجرة مانعة ، وقد ذكر ان ذلك رأى الحنفية ، وهو ايضا
رى ، وابن شهاب الزهرى ، وسفيان الثورى ، ورواية عن
ه ، وكل الذين منعوا القصاص من الجماعة للواحد فى
المنع القصاص فى الأطراف .

والراى الثانى قاله الجمهور الذين قرروا القصاص من الجماعة فى حال النفس
يقوم على الأدلة الآتية :

أولها : أنه لا فرق بين تعاون جماعة على قتل نفس ، وتعاونهم على
قطع الأطراف ، فالمدى واحد ، وان ذلك ثابت بالنص ، وانه على مذهب
مالك الذى يقول ان المحرض كالفاعل . والمتعاون كالمباشر ، يكون تصور
وقوع الجريمة فى قطع الأطراف من اثنين أمرا ممكنا ، وقريب الوقوع ،
أما غيره فاكتفى بالقياس .

ثانيها : ان كل واحد من الجماعة اعتبر مرتكباً لجريمة قطع اليد ، وعقوبة
قطع اليد القصاص ، ومتى توافر سبب العقاب ، وجب ايقاعه ، والا تخلف
المسبب عن السبب .

ثالثها : أنه قد ورد عن على رضى الله عنه ما يفيد أنه يرى المصاص بين
الأطراف ، فانه روى عنه أن شاهدين شهدا على رجل بالسرقة فقطع يده
ثم جاء بأخر ، فقالا هذا السارق . واخطانا فى الأول ، فقال رضى الله عنه
لو علمت أنكما تعمدا لقطعنكما . فدل هذا الخبر على أمرين :

(أحدهما) أنه رضى الله عنه أجاز قطع يدين فى يد واحدة .

(وثانيهما) أن شهادة الزور اذا ادت الى قتل أو قطع ، فانه يقتص من
الشاهدين .

وقد رد هؤلاء أدلة الفريق الأول ، فقالوا ان التساوى كما هو ملاحظ
فى الأطراف ملاحظ ايضا فى النفس ، وهى موضع الاعتداء ، فليس الاعتداء
على النفس الا اعتداء على الحياة . وعى بقدر واحد عند الجميع ، لا فرق
بين صحيح وسقيم ، ولا بين سليم الأطراف ، ومقطوعها ، والأوصاف
العارضة ملاحظة ، فلا يقتل المسلم بالكافر ، ولا الحر بالعبد ، عند أكثر
هؤلاء ، وهم بهذا يسرون على منطقهم فى الأصل .

وردوا ما قرره أولئك من أنه اذا قطع اثنان يدا أو رجلا وكل واحد
من جانب لا قطع لأحدهما بأنه اذا قطع كل واحد من جانب كان فعل كل

عن فعل صاحبه ، فلا يجب على انسان قطع محل قد ، وأما في حال عدم التمييز بين الفعل ، فينسب كل واحد

• الثاني •

فإننا نختار من هذه الآراء ، فإننا نختار رأى الحنفية من أدلة ، ولأن قتل الجماعة بالواحد استحسان دعت ، ولا يوجد ما يقتضى ذلك فى اشتراك الجماعة فى قطع م على كرم الله وجهه ، لأن القطع فى الشهادة بالسرقة ، القطع بالتسبب فصح ان ينسب الى كل واحد منهما ، فى النسبب اشتراكا بحد تاما ، بخلاف القطع بالفعل - لكل واحد الا اذا كانت الضريقتان متحدتان فى المكان ، تمييزا لسبب القطع ، وفوق ذلك أن قول على رضى د رآها بشهادة الزور ، ولا حدود لما يراه مانعا قاطعا شيوها ، وسد ذريعتها ، ولذلك قالوا : ان هذا ليس ، تعزيز أو سياسة ، وقال الكاسانى فى ذلك : وأما قول وجهه ، فلا حجة فيه ، لأنه انما قال ذلك على سبيل اضاف القطع الى نفسه ، وذا لا يكون الا على سبيل :

صاخص شرع لتكون العقوبة من جنس الجريمة ، من الفعل الآثم ، وليتوقع المجرم عند ارتكاب الجريمة ، لا يتجاوز فيه الأمر ، ولكن يشعر بأن الحاكم ما افتات عقابه . وإذا لم يشعر من فقا عين انسان بأن فقا عينه ، يريمته ، فان الآفة النفسية التى آفته تكون جديرة بعقوبة

ساواة فى القصاص أساس العقوبة فى الأطراف ، فمن ست يمينه قطعت يمينه ، وان كانت يسارا قطعت يساره ،

وكذلك من فقا عين انسان عدوانا قاصدا متعمدا ، فالحكم كذلك ، كما قال تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والسن بالسن والجروح قصاص) ولقد قال تعالى : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله) وقال سبحانه : (وان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين ، واصبر وما صبرك الا بالله ولا تحزن عليهم ولاتك فى ضيق مما يمكرون) وان أساس العقوبات فى الإسلام المساواة بين الفعل أو أثره ، وبين العقاب ، وقد بينا ذلك فى صدر بحثنا بالجزء الأول من الكتاب ، وذكرنا أن مقاصد العقوبة فى جرائم الدماء فوق الزجر والردع العام شفاء غيظ المجنى عليه ، ولا شك أن من فقئت عينه عمدا لا يشفى غيظه الا أن يرى الجانى مثله •

ولقد يظن بعض الناس أن ذلك يكثر من المشوهين ، فبعد أن كان المشوه واحدا يتعدد المشوهون بالقصاص المتوالى ، وفى ذلك ضياع لقوى المجتمع ، واضعاف لوجوه النشاط ، وذلك ظن لا يغنى من الحق شيئا ، فان الردع يمنع الإقدام على أصل الجريمة ، فانه من يكون بصدد ارتكاب جريمة من هذا النوع يتردد اذا تأكد أنه سيناله مثل الذى يفعل مع الغير ، من غير شطط ولا اسراف ولا ترك له يرتع ويلعب ، فلا يترتب على هذا النوع من القصاص كثرة المشوهين ، بل يترتب عليه قتلهم ، وهذا هو العدل حقا وصدقا ، ومن الغرابة أن تأخذنا الرأفة فنحصى يد المجرم من التشويه وهو لم يرحم المجنى عليه عندما يشوه جسمه ، والعدالة فى كل الأحوال رحمة ، والمجتمع لا ينتفع من قوى المجرمين ، بل انهم دائما قوى مخربة ، وقطعها فيه صلاح للناس •

٢٦٧ - ولا بد من المماثلة المكنة فى القصاص فى الجروح والأطراف ، والمماثلة تسكون من حيث ذات الأطراف فى سلامتها وعدم السلامة ، وفى أصل الانتفاع بها وقوته ، من غير مقايضة بين مقدار النفع الذى يكتسب بأمور عارضة ليست من أصل الخلقة ، ولا ينظر الى الاختلاف من حيث الطول والقصر ، والحجم ، فاليد الطويلة تقطع فى اليد القصيرة ، والأنف الكبير يقطع فى الأنف الصغير ، خلافا لبعض المتأخرين عند الحنفية (١) •

(١) وذلك رأى غير سليم اذ ربما يكون فى الأنف الصغير جمال ليس فى الأنف الكبير ، فكيف لا يساويه •

ت العضو طولا وقصرا ، وصغرا وكبرا لا يمنع المائلة ،
بأنك زيادة تعد هي السكمال ، فان هذه الزيادة تؤدي الى
تكون احدى اليدين ذات خمس أصابع ، والمقطوعة ذات
النقص يمنع التماثل وتحل الدية محل القطع ، واذا كان
ناقصة فان المقطوع له أن يستوفي القصاص ، لأن قطع
كامل لا ظلم فيه ، والمنوع هو الظلم في القصاص ، لأن
المظلوم لا يظلم ، ولو قطع السكمال المعتدى في نظير الناقص
وان كان هو الذي ابتدأ بالظلم .

ما دون النفس :

الفقهاء الاعتداء على ما دون النفس الى اقسام أربعة ،
كانه تختلف في هذه الأقسام ، فقد نص القرآن الكريم
في بعضها ، وأجل في الآخر ، فقال سبحانه عز من قائل :
الأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والسن بالسن) ثم قال
قصاص (.

ع :

الأطراف بأن تتفقا ذات العين أو تقطع اليد ، أو تكسر

: أن تبقى الجارحة المحسوسة ، ويذهب معناها ، فلا تؤدي
مع بقاء العين الظاهرة لم يحدث فيها شيء .

ث : هو الشجاج : وهي الجروح التي تصيب العظم أو
ة أوضح تصيب الرأس .

هاء الشجاج الى أحد عشر قسما ، هي الخارصة ، والدامعة ،
والمتلاحمة ، ثم السمحاق ، ثم الموضحة . ثم الهاشمة ،
ثم الدامعة ، (فالخارصة) هي التي تخرص الجلد أي
ها الدم ، و (الدامعة) هي التي يظهر منها الدم ولا يسيل
الدامية) هي التي يسيل منها الدم (والباضعة) هي التي
حمة) هي التي تذهب في اللحم أكثر مما تذهب الباضعة ، =

ولكن ان سرق المرة الثالثة - فهنا نجد الفقهاء والصحابه والتابعون من
قبلهم قد اختلفوا .

ففرق قرر ألا يقطع في المرة الثالثة ، اذ في المرة الأولى قطعت يده اليمنى ،
وفي الثانية قطعت رجله اليسرى ، ومن بعد ذلك لا تقطع له يد ولا رجل ،
بل يحبس ، حتى تستبين توبته ، وبهذا الرأي أخذ على بن أبي طالب كرم الله
وجهه ، وروى عن عمر رضى الله عنه ، من الصحابة ، وتبعهم فيه الحسن
البصرى والشعبي ، وابراهيم النخعي والزهرى وحماد والثوري ، وأبو حنيفة
وأصحابه .

وحجة ذلك الرأي أنه ان قطع شيء بعد اليد اليمنى والرجل اليسرى
لا يمكن أن يقوم المقطوع بحاجاته ، بل هو قتل أو أشد ، ويروى في هذا
أن على بن أبي طالب أتى برجل مقطوع اليد والرجل قد سرق ، فقال لأصحابه
ما ترون في هذا ، قالوا (اقطعه يا أمير المؤمنين) . (قال قتلته اذن) ،
وما عليه القتل !! بأى شيء يأكل الطعام ! بأى شيء يتوضأ للصلاة ، بأى شيء
يفتنسل من جنابته ، بأى شيء يقدم على حاجته ! فردّه الى السجن أياما ،
ثم أخرجه فاستشار أصحابه . فقالوا مثل قولهم الأول ، وقال لهم مثل ما قال
أول مرة ، فجلده جلدا شديدا ثم أرسله . وروى عنه أنه قال رضى الله عنه :
(انى لأستحي من الله ألا أدع له يداً يبطش بها ، ولا رجلا يمشى عليها) .

وفوق ذلك ان الوارد في الآثار أن السارق في المرة الثانية تقطع رجله
اليسرى ، ولا تقطع يده اليسرى ، وهذا الأثر يومئذ باشارته أنه لا يجوز
قطع اليد اليسرى ، ولو قطعناها في الثالثة لكان في ذلك مخالفة للأثر ومنافاة
للمعنى الذى قصد به قطع الرجل بدل اليد ، فان منع قطع اليد اليسرى لما
يحصل له من مفسدة بسبب قطعها ، اذ لا يستطيع أن يتوضأ ولا يستنجى
ولا يأكل ، ولا يفتنسل ، ولا يقوم بأى عمل تقوم به اليد ، فاذا قطعناها ، فان
ذلك يكون مصادمة للمنع الذى أرادته الشارع .

والفرق الثانى من الصحابة والتابعين من الفقهاء قرر أنه ان سرق لثالثة
تقطع يده اليسرى ثم رجله اليمنى في الرابعة ، ولا يقتل في الخامسة بل يعزر
بالحبس أو الجلد .

، وقد ورد النص به قوله تعالى : (والعين بالعين والأنف
والسن بالسن والجروح قصاص) ، فنص على نوع
، وترك تقدير القصاص في الجروح الى تطبيق العلماء ،
لخبرة في الجراح ما يمكن التماثل فيه وما لا يمكن .
فنبى صلى الله تعالى عليه وسلم جاءت الربيع بنت النضر
ثنية جارية فعرضوا على نوبها الأرض فأبوا الا القصاص
ن النضر ، فقال يا رسول الله تكسر ثنية الربيع ، والذي
، فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : يا أنس كتاب
ال فعا القوم ، فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم :
عالي من لو أقسم على الله لأبره) .

سلمون على القصاص فيما دون النفس ، ولكن القصاص
كون في دائرة الإمكان ، والمائلة في الأطراف تكون في الأصل
الطول والقصر لا يدخلان في المائلة ، وكذلك الغلط ،

قصاص في الأطراف :

حظ عند القصاص لتحقيق المائلة وعدم الاعتداء أو النقص

ابل بين الأعضاء ، فالأعضاء المتقابلة تقطع ، فاليد اليمنى
يعة بالصحيحة ، ولا تقطع الصحيحة بدل المريضة ، والإصبع
، فالإبهام في نظير الإبهام ، والضرس من الأسنان في نظير

لا تؤدي المقابلة الى زيادة أو نقص ، بمعنى ان يكون التماثل
في الجريمة ، فان كان غير ممكن لا يكون القصاص .

ن تكون المنفعة التي فقدت تقابل المنفعة التي تزول بالقصاص ،
ة التي تزول بإيقاع القصاص أشد منع القصاص ، كان يكون

الجاني أعور ، وقد أزال بصر إحدى عيني ذى العينين ، فانه بلا شك اذا اقتصر
منه يزول عنه نور البصر ، بينما الجريمة لم تذهب البصر كله .

هذه هي القواعد التي يجب أن تلاحظ في تطبيق نظرية القصاص فيما
دون النفس من أطراف وجراح بأقسامها السابقة كلها .

ولكل قاعدة من هذه القواعد تفصيل في فروعها ، واختلاف في تطبيقها ،
نشير اليه بكلمات موجزة مبينة من غير تفصيل ، ولا تفريع الا بالقدر الذي
يوضح التطبيق في المذاهب الفقهية .

٢٧١ - وبالنسبة للقاعدة الأولى : وهو التقابل بين الأعضاء المتعددة

قد روى عن ابن شبرمة الفقيه البصري العراقي المتوفى سنة ١٤٤ من
الهجرة النبوية ، وعن ابن سيرين وشريح من التابعين - أن اشتراط التقابل
في الأطراف غير لازم ، فلو قطع اليد اليمنى يجوز قطع اليسرى قصاصا ، وكذلك
اذا فقا العين اليمنى يجوز أن تفقا العين اليسرى ، واذا قطع الإبهام يجوز قطع
السبابة ، وذلك لإطلاق النصوص من غير تقييد اذ النص القرآني (والعين
بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص) .

ومن ناحية المعنى فان تخيير القاضي في الحكم بالقصاص من اليمنى أو
اليسرى يجعله يتحرى مقدار المنفعة في العضو المقتصر به ، وموضع الجناية ،
فقد تكون العين التي اعتدى فيها ذا بصر ليس بقوى ، واليمنى أقوى البصريين
في الجاني ، فتكون الدقة في القصاص أن يقتصر مما يقارب العقوبة في
الإبصار ، لا مما هي فوقها ، أو دونها ، ولا شك أن القاضي اذا لم يكن تفاوت
بينهما سيختار التقابل .

هذا ما يعد وجهاً لذلك الرأي ، ولكن عامة العلماء في كل الأمصار على
أن الأعضاء التي فيها يمين ويسار ، لا تقطع اليمين في اليسار ، ولا اليسار
في اليمين ، وذلك :

أولا : لأن التعريف بين البلدين يقتضى أن يكون واحد منهما معينا
بوصف الآخر ، فقوله تعالى : (والعين بالعين) معناه العين التي اعتدى بازالتها
(م ٢٥ - العقوبة)

مالا ، يكون بدلها العين المعرفة بوصفها ، وتلك فائدة التعريف ،
سأ يقال عين بعين ، فالتعريف يفيد تقنين المقابل .

أن المماثلة الظاهرة ، وهي المطلوبة في القصاص تقتضى أن
في اليمين والشمال في الشمال .

أن مقدار المنفعة أحيانا تختلف بين اليمين والشمال ، فمنافع اليد
ف منافع اليسرى ، وهي غالبا أقوى ، فاليد اليمنى يكتب بها ،
تحمل السيف ، وهي التي تكون بها المصافحة والمنافحة ، واليد
يها في ذلك ، فلا يكون عدلا أن تقطع يسرى في يمنى ، ويكون
القصاص أن تقطع يمنى في يسرى .

لا يؤخذ الجنس إلا بجنسه ، ولا العضو إلا بما يقابله ، ويطبق
أطراف كلها ، من الأيدي والأرجل والأعين والأصابع ،
لأذن والسن ، ففي الأصابع لا تؤخذ الإبهام إلا بالإبهام ،
إلا بالسبابة ، ولا الوسطى إلا بالوسطى ، ولا البنصر إلا بالبنصر ،
إلا بالخنصر ، وكذلك الأسنان لا تؤخذ الثنية إلا بالثنية ، ولا الناب
ولا الضرس إلا بالضرس لأختلاف منافعها ، فإن بعضها قواطع ،
أحن ، وبعضها ضواحك ، واختلاف المنفعة بين شيئين يلحقهما
ولا مماثلة عند اختلاف الجنس ، وكذلك لا يؤخذ الأعلى منها
ولا الأسفل بالأعلى ، لل تفاوت بين الأسفل والأعلى في المنفعة .

نجد وجوب التقابل والتماثل ، لأن المنفعة بين الأعضاء ، وأجزائها
اختلاف المنفعة يؤدي إلى اختلاف الجنس فإن لكل عضو وظيفة ،
من عضو وظيفة ، ولابد من التماثل في المنافع والوظائف ليمكن
ويتحقق فيه العدل الممكن والردع المانع .

التماثل في الوصف

وان التماثل في الوصف الذي لا يفقد المنفعة أو لا يغير جنسها
في التماثل ، فلا يمنع التماثل اختلاف الطرفين في القوة والضعف

الذي يكون من غير مرض ، أو الطول والقصر ، أو الغلظ أو الضآلة ، ما دام
ذلك لم يؤثر في تغيير المنفعة ولم يكن بسبب عيب يشوه الخلق والتكوين
كممرض ونحوه ولا يقطع العضو الكامل في نظير العضو الناقص بمقتضى
الخلقة ، فلا تقطع اليد الكاملة الأصابع في نظير اليد الناقصة ، وتقطع الناقصة
في نظير الكاملة ، كما لا يقطع غير المعيب في المعيب ، ومن العيوب أن تكون
في اليد أو الرجل أصبع زائدة (١) ، ولا تقطع اليد الصحيحة في مقابل اليد
الشلاء ، وذلك كله إذا كان العيب في طرف الجاني بالزيادة أو النقص
أو الصحة والسلامة ، وفي بعض الفروع خلاف في العيوب ، كالحول ، أهو
عيب يمنع القصاص ، كان يفقد سليم العين عين أحول أيقنص منه أم لا ، روى
عن أبي يوسف أنه لا قصاص ، لأن عين الأحول معيبة ، وليست سليمة ،
فلا تماثل بينها وبين عين السليم في المنفعة .

ولقد تكلم الفقهاء فيما إذا كان المعتدى هو ذو العضو المعيب أو غير السليم ؟
ولقد اتفق الفقهاء على أن له القصاص ، إذا طلب ذلك ، ويكون بذلك
قد أسقط بعض حقه ، إذ أن القصاص سيجعله يستوفى حقه ناقصا ، فليس
العضو الذي سيزال مساويا للعضو الذي زال منه ، ولكنه ترك بعض حقه ،
فيقبل منه ذلك ، إذ أنه لو ترك حقه كله لكان ذلك سائعا ؟ بل موضع ثواب
كما تعالى : (فمن تصدق به فهو كفارة له) وله مع ذلك أن يترك القصاص ،
ويقبل الدية فيما وقع عليه من اعتداء .

ولكن أله أن يطلب القصاص ، ويطلب أرش النقص أى تعويض
النقص ، ثم أيلزم بالقصاص دون الدية ، قال أكثر الفقهاء ومنهم الحنفية
لا يلزم بالقصاص بل هو مخير بينه وبين الدية ، لأن حقه ثابت في القصاص
ابتداء على أن يكون سليما ولا يكون معيبا ، فإذا تعين أخذ المعيب ، فإنه
لا يمكنه استيفاء حقه كاملا لنقص صفة السلامة ، فإنه ينتقل الحق إلى البديل
اختيارا ، ويكون كمن يتنازل عن بعض حقه ، ويضربون لذلك مثلا من أتلّف

(١) قال بعض الفقهاء لا تقطع اليد ذات الأصابع الخمس في نظير زائدة
الأصابع ، وقال بعضهم تقطع ، وأساس ذلك هو اعتبار الإصبع الزائدة نقصا ،
أو ليست نقصا .

فانه يكون الواجب سداد المثل ، فاذا نفذ من السوق كان له القيمة اذا كان الشيء المتلف جيدا ، ولم يبق في السوق يكون له الحق في أن يأخذ الردى ، غير مطالب بالصفة ، بل الجيد .

كيفية اذا كان التفاوت يسيرا لا يفوت أكثر الانتفاع ، وجب كان يقطع شخص يده أربعة أصابع يدا كاملة ، فان اليد ذات ارا ، وفي الكاملة ، ولا دية ، لأن نقص المنفعة يسير ، فيغتنق لمنفعة كبيرا ، ومثل ذلك اذا كان المستحق للقطع هو الكامل ، في الحالين ، وتكون الدية اذا كان التفاوت ليس يسيرا ، بل يحظ أن باب العفو مفتوح دائما .

نقص والأخذ بالقصاص بدل الدية أيؤخذ عوض النقص ، وهو فناء من قبل ؟ ونقول في الجواب عنه ان في هذه القضية في هذه المسألة ، وما يشبهها في الأموال وغيرها .

في حال أخذ البدل المماثل مع نقص صفة الكمال لا يؤخذ رى عينا ، وتبين عيبها كان للمشتري اما رد العين وأخذ واما قبول العين بالثمن الذي قدمه ، ولا ينقص من الثمن شيء لما يمكن رده بعينه .

في : أن تعويض الوصف جائز . بل لازم اذا طلبه مع أخذ المسألة السابقة له أن يفتأ العين ، ويأخذ النقص ، واذا أتلف طع الجيد منه ، كان له أن يأخذ الردى وقيمة الصفة ل أبو حنيفة وأصحابه ، فان الصفات لا تقوم عندهم وعند الاضطراب وغيرهم يقوم الصفات ، ولذلك قال الحنفية اذا كان العضو المماثل ناقصا له أن يأخذ الدية كاملة ، او يقتصر وصف السلامة لا يقوم ، وهم يطبقون قواعد المال على ية . ويقول الكاساني في توجيه رأيهم : ولنا أنه قادر على حقه ، وانما الفأذت هو الوصف ، وهو السلامة ، فاذا رضى

بإستيفاء أصل حقه ناقصا كان ذلك رضا منه بسقوط حقه عن الصفة ، كما لو أتلف شيئا من ذوات الأمثال وهو جيد فانقطع عن أيدي الناس الجيد ، ولا يوجد الا الردى ، انه ليس له الا أن يأخذه أو قيمة الجيد ، كذلك هذا .

وقال بعض الشافعية وبعض الحنابلة انه يدفع قيمة النقص ان رضى القصاص ، لأن التعويض الكامل واجب ولا يمكن أن يتم التعويض الكامل اذا أخذ الناقص بالكامل ، فلا بد من رد النقص بالتعويض ، وأساس عقوبة الدماء التساوى بين الجريمة والعقوبة . ولا يمكن أن يكون التساوى على وجه اذا قطع الناقص في الكامل .

وعندى أنه ما دام هو الذى اختار القصاص فانه لا يطلب سواء ، لأن العبرة بمقدار نقص المنفعة النسبى الذى لحقه لا بمقدار ما نقص من المجنى عليه ، ولذلك لم يكن هناك التفات الى الطول والقصر ، ولا الى الضالة والغلط ولا الى القوة والضعف ، ولا شك أن منفعة القوى ذى اليد القوية من يده أكثر من حيث المقدار من منفعة ذى اليد الضعيفة . ونقص اصبع بالخلق والتكوين ، هو كنقص الضعف عن القوة ، ولم يلاحظ ذلك ابتداء فلا يلاحظ انتهاء ، ولذلك كان مذهب الإمام مالك في هذه القضية أقرب الى الردع والعدالة من غيره وهو وجوب القصاص أصالة .

٢٧٣ - ويقتصر بالناقصة من الناقصة اذا كان التماثل تاما ، والقصاص ممكنا ، فمتى كانت يده ذات أربع أصابع ، ففقط يد ذات أربع أصابع ، فان القصاص يجرى بينهما كما يجرى بين اليدين الكاملتين ، وكذلك من كانت يده تزيد أصبعا ، فقطع من يده تزيد أصبعا ، فان التماثل تام بينهما ، ويجرى القصاص بتمام التماثل ، وجرى بعض الخلاف اذا كان أحدهما زايد فيها خمس أصابع والآخر فيها ست ، ومثل ذلك الرجل ، على اعتبار أن زيادة أصبع يوجد ضعفا فيكون نقصا في القوة ، وقد أشرنا الى ذلك من قبل .

واذا كان العيب ليس بالزيادة أو النقص ولكن كان بالوصف الظاهر ، كالشلل ، فهل تقطع الشلاء بالشلاء ، للفقهاء في ذلك نظران فبعضهم قرر انها لا تقطع ، وذلك قول الشافعى ورواية الحسن بن زيادة اللؤلؤى عن أبى حنيفة رضى الله عنه ، من غير نظر الى كون أحدهما أكثر شللا أو أقل أو هما متساويان فى الشلل ، وذلك لأن التساوى فى المرض لا يمكن تحقيقه

لأن النتيجة غير متساوية ، فقد يكون سبب الشلل مختلفا ،
 طع مختلفة ، ومعرفة مقدار الشلل لتحقق أرش الجناية
 عدول ، ومبناء الحرز والتخمين والحكم التقريبي ، وإذا كان
 مئة للمال فإنه لا يمكن أن يكون ذلك سائعا بالنسبة
 الأساس في القصاص التماثل ، ولا يكون ذلك بالحرز
 للتساوي المطلوب في الأعضاء ، وهذا قول أبي يوسف ،
 الرأي الراجح عند الجنبلة وقول عند الشافعية إذا كان
 الظاهر يجرى القصاص ، وذلك لأن المماثلة الظاهرة ثابتة ،
 فإنها تكون كالصحيحة بالصحيحة على سواء بينهما ، والعبرة
 دون سواء .

أما أصحاب هذا الرأي أمكان الاستيفاء من غير أن يتجاوز
 مقتضى منه إلى نتائج تجعل الاستيفاء غير واقف عند حد
 الذي يلاحظ فيه التساوي في الأعضاء وفي النتائج .
 في هذا أن الأولى في هذه المسألة هو ترك القصاص إلى الدية ،
 محقق أولا ، ولأن معرفته لا سبيل إليها ثانيا ، ولأن النتائج
 ، فالأسلم هو أخذ أرش الجريمة ، مع ملاحظة التعزير
 ، لأن الجراح لا تفتدى فقط بالأموال ، بل لابد من العقوبة
 وحده لا يكفى ، فلو كان رجل غنى يستطيع دفع الأرش
 لا يصيبه زجر إذا اقتصر على الأرش ، فلا بد من تعزير رادع
 ، والمال يكون تعويض المنفعة ، وكلاهما نزل بالمجنى
 جريمة .

التماثل في فقد المنافع

من الموازنة بين المنفعة التي فقدت من المجنى عليه
 التي يفقدها الجاني بالقصاص . وملاحظة هذه المنفعة

أحدهما : أن تكون منافع الأعضاء التي يجرى فيها القصاص متماثلة
 بالقدر الممكن ، وقد تكلمنا في هذا عند الكلام في الأعضاء بالزيادة والنقص ،
 وبالسلامة والعييب الذي يؤدي إلى نقص المنفعة ، وذلك تابع للتماثل بين
 الأعضاء .

الاتجاه الثاني : إلى نتائج القصاص ، فقد يكون التماثل في الأعضاء
 مؤديا إلى فقد المنفعة في القصاص ، بينما الجريمة لم يفقد فيها المعتدى عليه
 كل المنفعة ، بل فقد بعضها .

وان أوضح مثل ذلك الأعور إذا اعتدى على سليم العينين ، فأفقدته
 أحدهما ، فلو أجرينا القصاص لأدى هذا إلى أن يفقد الأعور حاسة البصر ،
 ويكون الضرر الذي يلحقه أشد من الضرر الذي أنزله .

وقد اختلفت في ذلك أنظار الفقهاء ، ففريق اتجه نظره إلى مجرد المساواة
 في الأعضاء التي تقطع ، فمن أذهب بصر إحدى العينين ، يذهب بصر العين
 التي تقابلها ، وفريق اتجه في القصاص إلى النتيجة ، وأنها لا تنتج تساويا
 بل تنتج مفارقة .

وقد اختلفت الأقوال في ذلك على أربعة :

أولها : أنه لا قصاص ولكن تدفع الدية كاملة أي دية عينين لا دية عين ،
 واحدة ، لأن دية العين الواحدة نصف دية ، وقد لاحظ أصحاب هذا القول
 أن الدية افتداء عن حاسة البصر ، وحاسة البصر هي دية كاملة ، فالأعمى
 يدفع الدية ليفتدى بصره ، وليست الدية في هذه الحال بدلا من العين التي
 أفقدها للمجنى عليه ، وعلى هذا الرأي ، أكثر الجنبلة ، وروى عن عمر
 وعثمان وبه قال سعيد بن المسيب وعطاء ، وقد قال ابن قدامة في تأييده ، ولنا
 قول عمر وعثمان رضي الله عنهما ، ولم نعرف لهما مخالفا ، ولأنه لم يذهب
 بجميع بصره ، فلم يجز الاقتصاص منه بجميع بصره . . . أما وجوب الدية
 كاملة فلأنه لما دفع عنه القصاص مع إمكانه لمصلحته ضوعفت الدية عليه .

القول الثاني : قول مالك إن للمجنى عليه أن يقتصر أو يأخذ الدية
 كاملة ، أما القصاص ، فلأنه هو الأصل ، وأما الدية فلأنه قائمة مقام القصاص

ص من حيث المعنى ، لا من حيث الصورة ، ولكن الدية هنا مقام العين المفقودة ، بل قائمة مقام البصر الذى كان الأصل هو ما ، فكانت الدية كاملة ، لأنها بدل بصر كامل .

ثالث : وهو قول الحسن البصرى وإبراهيم النخعى من التابعين ، عليه له أن يقتص أو يأخذ نصف دية إذا لم يرتض القصاص ، وجب عليه أن يدفع للأعور المقتص منه نصف الدية ، ويوجب المساواة ، والقصاص من الأعور أدى إلى أن يصاب كأنه أصاب عينين ، فوجب عليه دين عين ، وهى نصف الدية .

رابع : وهو قول كثيرين من التابعين ، وأبى حنيفة والشافعى ، عليه ما يجرى من جنابة مبصر العينين ، وهو أن يقتص نصف الدية ان عفا ، لأن ذلك هو مقتضى القاعدة الشرعية ، لاستثناء ، لأنه لا يرحم من لا يرحم ، فكان عليه أن يعترف بنتيجة جرمه .

أن ذلك كله فى حال ما إذا فقا الأعور العين التى تقابل العين ، أما إذا فقا ما يقابل العين التى لا تبصر فان القصاص لا يمكن ، التقابل بمقتضى القاعدة العامة (١) .

لذى نختاره من بين هذه الأقوال قول عمر وعثمان رضى الله تعالى يكون التساوى فى نتائج القصاص ، ولكن مع ذلك يجب التعزير إذا عفا ولى الدم أو أجبر على العفو بحكم الشرع ، فانه يجب ماكم شفاء غيظه بتعزير شديد .

وقد تكون الجنابة من هبة لمنفعة العضو من غير أن تذهب كمن يضرب انسانا فيصيبه بالخرس ، أو الصمم ، أو العمى ،

مع هذه الأقوال فى أحكام القرآن ج ٦ ص ٩٤ ، والمغنى لابن قدامة ٧ طبع المنار ، الطبعة الثانية .

أو يصيب تناسله ، والقاعدة العامة فى هذه الأحوال أنه إذا أمكن إجراء القصاص من غير تعد ولا مجاوزة للحد كان القصاص ، وإن لم يمكن القصاص فانه يكون أرش الجريمة .

وجرى اختلاف الفقهاء فى جزئيات أيمكن استيفاء القصاص أم لا يمكن ، والاختلاف هنا فى الواقع يفصل فيه أهل التجربة وأهل الخبرة .

ولنضرب لذلك مثلا بكلام الفقهاء فى العين إذا كانت جريمة ذهبت بالإبصار فيها ، فالمالكية قالوا تجب الدية كاملة ، ولا سبيل إلى القصاص ، لأنه لا يمكن من غير تعد .

وقال بعض الشافعية انه يجرى القصاص فى العقل الذى أوجب ذهاب البصر فيفعل به مثل فعله ، فان كان بلطمة لطمه بمثلها تماما ، ولو لم تؤد إلى فقد البصر ، وقال بعض الحنابلة .

والحنابلة أطلقوا القول ، ولم يقيدوه بطريقة خاصة للقصاص ، بل قالوا : أن أمكن استيفاء القصاص كان الاستيفاء والا كانت الدية ، على أنه تجب محاولة القصاص ما أمكن ، ولا سبيل له إذا لم تكن محاولة ناجحة .

والرأى الأخير رأى الحنفية ، وهو أن يقتص ممن يفقد بصر غيره ، ويذكرون طريقة يعتقدون أنها ناجحة ، ولنترك الكلمة للكاسانى فى هذا فهو يقول : ولا قصاص فى العين إذا قورت أو فسخت (١) ، لأننا إذا فعلنا ما فعل وهو التقوير أو الخسف لا يمكن استيفاء المثل ، إذ ليس له حد معلوم ، وإن أذهبنا ضوءه . فلم نفعل ما فعل فتعذر الاستيفاء بصفة المماثلة ، فامتنع الوجوب وصار كمن قطع يد انسان من الساعد أنه لا يجب القصاص ، لأنه لا سبيل إلا القطع من الساعد ، ولا من الزند ، فامتنع الوجوب كذلك ، هذا وإن ضرب عليها فذهب ضوءها مع بقاء الحدقة على حالها لم تنخسف ، ففيها القصاص لقوله تعالى (والعين بالعين) . ولأن القصاص على سبيل

(١) هذا هو النص ولعله خسفت أى غارت ج ٧ ص ٣٠٨

يجعل على وجهه القطن ، وتحمل المرأة ، وتقرب من عينه ، وقيل : أول من اهتدى إلى ذلك سيدنا على رضى الله ذكرنا ، فإنه روى أنه وقعت هذه الحادثة في زمن سيدنا ، فجمع الصحابة الكرام رضى الله عنهم وشاورهم ، فلم ، حتى جاء سيدنا على ، وأشار إلى ما ذكرنا فلم ينكر عليه ر من الصحابة الكرام رضى الله عنهم فيكون إجماعاً ، وإذا س لأن الثاني قد لا يقع خاسفاً فلا يكون مثل الأول .

أمثل هذه الآراء في هذا الوضع هو المذهب الحنبلي الذي الاستيفاء من غير زيادة لتقدير أهل الخبرة فإن ذلك والطريقة التي تنسب إلى الإمام على رضى الله عنه ، ليست كنه طريقة عملية تطبيقية ليس كل إنسان يستطيعها ، دوال منتجة لتنتهجها ، مع تقديرنا لنظر الإمام الجليل

ن عابدين في تعريف هذه المرأة المذكورة : (رأيت بخط المراد بالمرأة هنا فولاذ ثقيل يرى به الوجه لا المرأة التفسير الذي نقله ابن عابدين من بعض المخطوطات هو ور أن تحمي المرأة ، ولا يمكن أن تحمي المرأة الزجاجة ، و المرأة الفولاذية المصقولة ، ولا شك أن الإمعان بالنظر في ل يذهب بالبصر .

كلام البدائع الذي نقلناه آنفاً أن فقاً العين الذي عبر عنه لا يمكن القصاص به ، فلا يجرى فيه القصاص ، وأن عليه في النص الكريم (والعين بالعين) هو افتقاد البصر و ذلك ، وقد صرح بذلك أبو بكر الرازي وهو من الحنفية بالعين) معناه عند أصحابنا في العين إذا ضربت فذهب هو أن تقلع عينه ، هذا عندهم لا قصاص فيه لتعذر استيفاء ، ألا ترى أنا لا نقف على الحد الذي يجب قلعه منها ، فهو كمن فخذ رجل أو ذراعه ، أو قطع بعض فخذ ، فلا يجب فيه

القصاص ، وإنما القصاص عندهم فيما ذهب ضوءها ، هي قائمة أن تشد عينه الأخرى مرآة فتعدم العين التي فيها القصاص حتى يذهب ضوءها (١) .

وان ذلك النظر يبدو غريباً ، فإن الظاهر أن العين بالعين هو في فقنها أو قلعه ، وعلى ذلك جرى كلام الفقهاء ، ثم تكلموا فيمن أذهب البصر من غير فقاً العين بل تبقى صورتها قائمة ، والأكثر من منهم يتجهون إلى عدم إمكان القصاص ، فلو كان قلع العين لا قصاص فيه عندهم قد يكون ذلك تعطيلاً للنص .

وفي الحقيقة أن قلع العين يقتضي أحد أمرين :

أحدهما : تقويرها ، وخسفها .

وثانيهما : ذهاب البصر ، ومقتضى قياس المذهب الحنفي ، أن ذهاب البصر يقتضيه من غير قلع العين ، ولكن هل تبقى قائمة ، بينما الآخر مقلوع العين والعين ذاتها بصورتها عضو يعطى الوجه جمالاً وتناسقاً ، فلا بد أن يكون للقلع ذاته عقاب ، فوق عقاب اذهاب البصر ، لا شك أن الذين يقلعون العين في نظير العين يأتون بالعقابين دفعة واحدة ، وعلى ذلك يكون عند الحنفية عقابان بأن أحدهما بافقاد البصر بالطريقة التي اختارها ، والأخرى بالدية .

القصاص في الأطراف بين المرأة والرجل والأحرار والعبيد

٢٧٧ - الجمهور على أن أطراف المرأة وجروحها كأطراف للرجل على سواء يجرى فيها القصاص بشرط إمكان التماثل وذلك لعموم النصوص في مثل قوله تعالى (العين بالعين ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن :) فان

(١) أحكام القرآن : ج ٢ ص ٤٤٠ .

بأمره يفيد القصاص بين الرجل والمرأة ، وأن أطراف المرأة أطراف الرجل .

فإن الضرر الذي يلحق المرأة من قطع يدها ، أو ذهاب الذي يلحق الرجل على سواء ، بل لعله يكون أشد ، فإصابة يقل ضررا عن إصابة الرجل ، بل إنه يزيد فوق ذلك ذهاب بجمال أفضل في نفس المرأة من نفس الرجل .

من القصاص ضيانه الدماء بالردع ، وشفاء غيظ المجنى عليه ما أنزله بالمجنى عليه ، وذلك ثابت فيهما بين الرجل والمرأة .
نصوص عامة أو خاصة تعارض هذه المعاني المقررة الثابتة ، وخصوصا أن التفرقة بين النفس والأطراف في القصاص زمني في المعاني القرآنية والسنية والفقهية .

الجمهور فريقان .

ولئك الذين كانوا لا يسمون بين نفس المرأة ونفس الرجل جعلوا المرأة إذا اقتضت من الرجل نرد عليه نصف الدية .

الثاني : الحنفية ، وقد أقاموا ذلك على قياس عندهم ، وهو أن حكم الأموال ، ولا قصاص في الأموال ، بل تعويض بغير ، وأن الأساس هو المنفعة ، والمنفعة مختلفة ، ومنافع اليد متافعة عند الرجل ، وقد سقنا أدلتها فيما مضى ، ولا نجد يوم الأحكام .

عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة أنه يرى أن القصاص يجب إذا أمكن القصاص وتحقق التماثل ، لأن الجروح ليس ، وإنما أساسها تشويبه الجمال ، وذلك يضر المرأة أكثرها مما

الذين لم يقيموا القصاص بين أطراف الرجل والمرأة ، لم يقيموا أساس من النصوص ، بل أقاموه على أساس من الأقيسة ، أو

الأخذ بالمعقول أو معاني زعموها في نصوص ، فلا يلتفت إلى آرائهم لأن المساواة توجب القصاص من الرجل إذا قطع عضوا من امرأة أو قطعت عضوا منه .

وقد سوى القرآن بين الرجل والمرأة في الواجبات ، فیسوی بينهما في الحقوق والمعاملات ، إلا ما جاء النص بمرتبة فيه الرجل وليس منها الجنایات ، فإنه لا مراتب فيها ، ولا يثبت لجان حقوق لمرتبة عنده ، لأن المنازل بين الناس تكون في الفضائل ولا تكون في الرذائل .

٢٢٧ مكرر - ونحن نرى أيضا أن من يقطع يد عبد تقطع يده ، ومن يجرد أنف عبد يجرد أنفه كقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : (من قتل عبده قتلناه ، ومن جرده جردناه) ، وكان ذلك في معاملة المالك مع مملوكه ، فأولى أن يكون في غيرها ، والله سبحانه خالق الذكر والأنثى ، وخالق الأحرار والعبيد على سواء ، والنفوس متساوية ، والأطراف متساوية ، فيجرى القصاص فيها .

وان العبد ينظر إلى قيمته في البيع والشراء ، لأن عذير العقدين يقومان لانتقاء الشيء من يد إلى يد ، أما القصاص ، فإنه يقوم على الحقوق التي أعطاها الشارع ، ولم يقيم دليل على أن الله تعالى جعل هذه الحقوق تابعة للمالية ، ولو جاز أن تكون القيم المالية هي الأساس في القصاص ، لكان من عنده مال يستطيع العبد بانفس العبيد وأجزائهم ، ويدفع ما يمكنه من أعواض ، أن نفس العبد كنفس الحر فلا بد أن يشفى غيظه ؛ كما تشفى نفس الحر ، والا لكانت الفتن ، ولاضطربت النظم ووجدت العصابات والشذاب من العبيد ، بدل أن يطمئنوا إلى الرضا بما ابتلاهم الله تعالى به .

القصاص في الشجاج والجروح

٢٢٨ - تكلمنا على أقسام الشجاج وأقسام الجراح ، وعرفنا كل قسم تعريفا موجزا في أول الكلام على القصاص فيما دون النفس ، والآن نتكلم عن القصاص فيها ، فقد قال تعالى (والجروح قصاص) فوضع القاعدة العامة

خاص هو حكم الجروح كحكم الاعتداء على الأطراف عملاً
بإرادة العامة (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
قال تعالى : (وان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ، ولئن
بر للصابرين) .

أساسه المساواة والمماثلة لكي تكون العقوبة مماثلة للجريمة
صداها على الأخرى ، فإذا كانت العقوبة لا يمكن أن تنفذ
باحتمال الزيادة احتمالاً قريباً ، فإنه لا يكون قصاص ، لأن
يقق الحاكم من مماثلتها للجريمة ، ولا يباح إلا ما يكون مماثلاً
زيادة لا تجوز ، واحتمال الزيادة يجب أن يتوقى منه ، لأن دم
معصوم ، لا يباح منه إلا بقدر الجناية ، فما زاد عنها يبقى على
الاشتباه في القدرة على الاستيفاء يفسر لمصلحة الجاني لأصل
في أمر مؤكد ، فلا يباح مع الاشتباه في الزيادة .

إذا تعذر الاستيفاء من غير مجاوزة للحد ، فإنه لا يكون
معنى ، بل يكون القصاص في المعنى فقط ، وهو القصاص
أرشد الجناية على ما هو مقرر في باب الدييات الذي نعرض له

مع الفقهاء على إمكان الاستيفاء في الموضحة ، وهي جرح الرأس
العظم ، فإن له حداً معلوماً بالابتداء وبالانتهاء ، فهو يبتدى
س وينتهي بالعظم ، فيمكن استيفاؤه من غير زيادة ذاتية ،
بالزيادة ، فلامور عرضية كأن يكون الشج الذي أوصل إلى
أو قصيراً . أو أن يكون الجسم الذي شج مختلفاً في الطول
مضوئى الجاني والمجنى عليه .

ذلك أصحاب مذاهب الأمصار جميعاً ، لم يختلفوا فيه ، وإنما
فيما دون الموضحة ، وفيما يزيد عليها وفي بعض الجراح .

من منع القصاص في غير الموضحة ، ومن هؤلاء الحسن
كثيرون من التابعين مثل عطاء والنخعي والزهرى وعمر

ابن عبد العزيز رضى الله عنه ، ومن الفقهاء ابن شبرمة وأبو حنيفة وأصحابه (١)
والشافعى في أرجح الأقوال عنده .

ولقد قاس الحنابلة على الموضحة كل جرح ينتهى إلى عظام ، وقال في
ذلك ابن قدامة في المغنى : إذا ثبت هذا فإن الجرح الذى يمكن استيفاؤه
من غير زيادة هو كل جرح ينتهى إلى عظم ، كالموضحة في الرأس والوجه
ولا نعلم في الموضحة خلافاً ، وهي كل جرح ينتهى إلى العظم في الرأس
والوجه ، وذلك لأن الله تعالى نص على القصاص في الجروح ، فلو لم يجب
هاهنا لسقط حكم الآية ، وفي معنى الموضحة كل جرح ينتهى إلى عظم فيما
سوى الرأس ، والوجه ، كالساعد والساق والفخذ في قول أكثر أهل العلم ، وهو
منصوص الشافعى . وقال بعض أصحابه لا قصاص فيها ، لأنه لا يقدر فيها ،
وليس بصحيح لقول الله تعالى (والجروح قصاص) ولأنه أمكن استيفاؤها
بغير حيف ، ولا زيادة لانتهائها إلى عظم ، فهي كالموضحة (ثم يقول :
والتقدير في الموضحة ليس هو مقتضى القصاص ولا عدمه مانعاً ، وإنما
التقدير في الموضحة لكثرة شينها ، وشرف محلها ، ولهذا ما قدر ما فوق
من شجاج الرأس والوجه ، ولا قصاص فيه ، وكذلك الجائفة أرشها مقدر
لا قصاص فيه (١) .

٢٧٩ - هذه كلمات مجملة في المذاهب ، ولنفصلها بعض التفصيل ،
فنقول : الظاهرية قالوا : كل الجروح فيها القصاص سواء أكانت بالرأس
أم كانت بغيرها ، وسواء أكانت تنتهى إلى عظام أم لم تنتهى إلى عظام ، وعلى
القضاء والمنفذون أن يتحروا المماثلة ما أمكنت ، لأن النص صريح في
القصاص ولا شك أن المماثلة ممكنة ، ولو على وجه التقريب من غير زيادة
ما أمكن ، وإيقاع القصاص أولى من أخذ الأرش أو التعويض ، لأنه أرفع
وأعدل ، وأشفى لغيب المجنى عليه ، وأنكى بالجاني ، وقد تبين مما ساقه المغنى

(١) جاء في البدائع مانصه : (ذكر محمد في الأصل أنه يجب القصاص
في الموضحة السمعاق ، والباضعة والدامية ، وروى الحسن عن أبي حنيفة
لا قصاص في الشجاج) .

أن القصاص في الموضحة ، وفيما ينتهي الى عظم على
وان كان بعض أصحابه قد قالوا لا قصاص فيه .

ي ، فالإتفاق فيه على أنه لا قصاص في الهاشمة التي
المنقلة التي تنقله ، ولا في الآمة التي تصل الى غلاف
فئة التي تصيب الدماغ ، لأن هذه لا يمكن استيفاء
مجاورة للحد ، أو تقاصر عن الوصول اليه ، بل لا تمكن

ن الجروح التي تصيب البدن غير الرأس والوجه

تبضع اللحم وتشقه ، والدامية وهي التي تسيل الدم ،
تصل في شق الجلد الى اللحم ، وتفصل بينهما ، فقد
، وهو أحد كتب ظاهر الرواية أن هذه يقتصر بها
وروى الحسن بن زياد اللؤلؤي عن أبي حنيفة أنه
سحة لورود النص بها وفي السمحاق أن أمكن ، فلن لم
يه أيضا .

ية أنه ما قبل الموضحة الى السمحاق لا يمكن الوصول
على التعيين ، وحتى على التقريب ، ولا يتصور ذلك
ن أمكن كان فيه القصاص ، والا فلا قصاص ، ويكون
ش الحدود في المأثور عن النبي صلى الله تعالى عليه
البدائع في بيان رأى أبي حنيفة وغيره في هذا : روى
أنه لا قصاص في الشجاج الا في الموضحة والسمحاق
في السمحاق . وروى عن النخعي أن ما دون الموضحة
مة عدل ، وكذلك روى عن عمر بن عبد العزيز رضى
رحمه الله أن (ما دون الموضحة فيه اجرة الطبيب) .

ظاهر الرواية الذي ذكره محمد في الأصل أن استيفاء
استيفاء المثل ممكنا في الباضعة والدامية والسمحاق فان

القصاص هو الأصل ، ولا يعمل عنه الى التعويض الا عند تعذره ، أو تعسره ،
وما دام ممكنا سهل التحقيق ، فانه لا يعمل ، وقد صور لنا الكاساني في
البدائع سهولة تحقيقه بقوله : ان استيفاء المثل فيه ممكن ، لأنه يمكن معرفة
قدر غور الجراحة بالمسبار ، ثم اذا عرف قدره يعمل به جديده على قدره فننفذ
في اللحم الى آخرها ، فيستوفى منه مثل ما فعل .

وان قاعدة المسبار هذه تسهل كل استيفاء للحدود في كل الجرائم ، لاني
هذه الجرائم وحدها ، وكان يجب تعميمها في كل قصاص يؤمن أخذه)
ولا يؤمن في الآمة أو المأمومة والدامية ، لأن المقدار قد يختلف أثره ، ففي
جسم يصل الى مكان الخطر ، وفي جسم لا يصل .

وكان يجب تطبيق قاعدة المسبار في الجروح لا في الشجاج وحدها ،
ولكن الحنفية لم يطبقوا القصاص في الجروح وطبقوه في الشجاج ، وقالوا
ان الشجاج قد جاء فيها النص بالنسبة للموضحة ، وبعض الشجاج ، والعلة
في القصاص فيها لا تكون في غير الوجه والرأس ، لأن القصاص كان فيها
لما تحدثه من أثر يشين الوجه والرأس وذلك ثابت في الموضحة والسمحاق
والباضعة ، وغيرها من الشجاج التي تبقى أثرا بعد برئها . فان كانت لا تبقى
أثرا فلا قصاص فيها .

ولا قصاص عند الحنفية في لحم الساعد والمضد والساق والفخذ ، ولا في
الإلية ، ولا في لحم الخدين ولحم الظهر والبطن ، ولا في جلدة الرأس ، وجلدة
اليدين ، هذا ما نص عليه ، ولكن ظاهر ذلك بالنسبة للرأس والوجه لم
يصل الى الباضعة السمحاق والدامية . أما اذا وصل ففيه القصاص لإمكانه
بطريق المسبار التي ذكرها الكاساني .

٢٨٠ - هذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه . ومذهب مالك رضى الله
عنه يقارب مذهب أبي حنيفة بالنسبة لما هو ادنى من الموضحة ، فقد أجاز
القصاص فيها ما أمكن استيفاؤه ، والموضحة موضع اتفاق كما بينا ، وفي
الهاشمة والمنقلة والآمة والدامية ، لا قصاص .

(م ٢٦ - العقوبة)

المذهب المالكي عن المذهب الحنفي في أمرين :

أنة يجيز القصاص في موضحة العظام غير الرأس والوجه بلى والشافعى . بل يقول ان هاشمة العظام توجب القصاص ، هاشمة الرأس لا توجبه . على أساس امكان الاستيفاء من غير باوزة الحد في هاشمة العظام .

في العظام غير السن ، فقد قال مالك يجرى القصاص في العظام ، الشجاج . ويحتج لذلك بقوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا) (اعتدى عليكم) وبأنه يقاس على السن . وبأن العقاب في الشريعة على أساس المساواة بين العقوبة والجريمة ، وما دام تحقيق ما ، فان القصاص واجب ، وبذلك قال الحنابلة . وقال الحنفية الليث بن سعد ان القصاص في العظام ، لأنه غير ممكن ، وقد أثر رضى الله عنه أنه قال : لا يكون كسر ككسر أبدا .

سأص في الموضحة وما يشبهها :

الحنفية كما ذكرنا لا يعتبرون موضحة تجهيز القصاص الا في ، أما غيرهم فيوجب القصاص في غيرها وقد قالوا : ان القصاص يلاحظ فيها سطحها لا مقدار عمقها ، فتقاس طولاً وعرضاً ، عمقها ، لأن له حداً طبعياً ، هو الوصول الى العظام . وذلك للاف الناس قلة لحم ولو قيس العمق لتعذر الاستيفاء . لأن الناس يتفقون في مقدار اللحم الذى يوصل الى العظم ، والمظلم حد الاستيفاء ، فلا يترك ما يسهل الاستيفاء الى ما يصعبه ، بل ذلك اتفق الفقهاء على القصاص في الموضحة ، ويلاحظ أن يستوفى موضوع الجنابة . فاذا كانت الشجة من الأمام يكون القصاص واذا كانت من الخلف تكون من الخلف ، لان ما تحدثه الشجة الرأس يختلف بين الامام والخلف ، وبين اليمين والشمال . ولأن القصاص ، اذ أن اليد اليمنى لا تقطع باليسرى ، وكذلك جوانب وجهه ، فانها بمنزلة اليمين واليسار من الأعضاء .

٢٨٢ - والقصاص يكون على مقدار الجريمة تماماً . وقد فصل ذلك

الكاسانى بعض التفصيل . فقال

ثم ما يجب فيه القصاص من الشجاج لا يقتصر من الشاج الا من موضع الشجة من المشجوج من مقدم رأسه ووسطه . وجنبه . لأن وجوب القصاص الشين الذى يلحق المشجوج . وذا يختلف باختلاف المواضع من الرأس الا ترى أن الشين في مؤخر الرأس لا يكون مثل الشين في مقدمه ، ويستوفى على مساحة الشجة من طولها وعرضها ما أمكن لاختلاف الشين باختلاف الشجة في الصغر والكبر ، وعلى هذا يخرج ما اذ شج رجلاً موضحة ، فاختت الشجة ما بين مرنى المشجوج . وهى لا تأخذ ما بين قرنى الشاج في القصاص لصغر رأس المشجوج ، لأن في الاسديعاب اسقياء الزيادة ، وزيادة شين ، وهذا لا يجوز ، ولكن يخير المشجوج ان شاء اقتصر من الشاج ، حتى تبلغ مقدار شجته في الطول ثم يكف ، وان شاء عدل الى الأرض . لأنه وجد حقه ناقصا ، لأن الشجة الأولى وقعت مستوعبة . والثانية لا يمكن استيعابها ، فينبت له الخيار ، فان شاء استوفى حقه ناقصا تشفياً للصدر ، وان شاء عدل الى الأرض . وان كانت الشجة بأخذ ما بين قرنى المشجوج ، وتفضل وهى ما بين قرنى الشاج تفضل عن قرينه لكبر رأس المشجوج وصغر رأس الشاج ، فلمشجوج الخيار ان شاء أخذ الأرض وان شاء اقتصر ما بين قرنى الشاج ، لا يزيد على ذلك شيئاً ، لأنه لا سبيل الى اسقياء الزيادة على ما بين قرنى الشاج ، لأنه ما زاد على ما بين قرنى المشجوج .

وفى الجزء الأخير خلاف يسير في المذهب الحنفى ، فقد روى انه اذا كانت الشجة تستوعب ما بين القرنين ، فانه يقتصر من الحانى ولو كانت رأسه أكبر ، وما بين القرنين اطول ، لأن اليد الطويلة تقطع في اليد القصيرة ، وما دام الطول والقصر قد أهمل فيما يكون محدود الاطراف بالأعضاء كالأيدى والأسنان فانها لا تعتبر هنا ، ولكن ذلك القول قال فيه الكاسانى انه غير سديد وهو عندى سديد . اذ أننا نعتبر العمق ، فيجب الا نعتبر الطول اذا كانت الحدود عضوية .

أبى حنيفة في استيفاء الموضحة . وهو مذهب غيره فيها ، بيد أنه يخير المجنى عليه بين أن يأخذ الأرض أى العوض المالى بمصاص الناقص ، ويوافق الحنفية في هذا كثيرون من الحنابلة ، وبعض الحنابلة أنه إذا اختار القصاص كان له أن يأخذ رقب بين ما كان بالقصاص ، وما كان بالجريمة إذا كانت أكثر ، فمصاص دون حقه ، فوجب أن يعوض عن الناقص ، وهذا جواز ذلك ، فأبو حنيفة لم يجز ذلك ، والآخرين أجازوه ، ابن قدامة في المغنى : أختلف أصحابنا فيما ذا يصنع ، ظاهر كلام أبى بكر أنه لا أرض له فيما بقى كيلا يجتمع قصاص واحد ، وهذا مذهب أبى حنيفة ، فعلى هذا يتخير بين الاستيفاء من الشجاج ولا أرض ، وبين العفو الى دية موضحة ، وقال المد وبعض أصحابنا له أرض ، كما لو تعذر في الجميع ، فعلى أنى من الشجة في رأس المجنى عليه ، ويستوفى أرض الباقي ، ثلثها فله ثلث أرض موضحة ، وإن زادت أو نقصت عن هذا ل أرض موضحة ، ولا يجب له أرض موضحة لثلا يفضى ية موضحة في موضحة واحدة ، فإن أوضحه في جميع رأسه أكبر ، فللمجنى عليه أن يوضح بمقدار مساحة موضحة من ذلك الموضع كله .

وخلاصة القول في قصاص الجروح والشجاج أنه يلاحظ التساوى ما أمكن من غير تحيف ولا زيادة ، حتى لا ينال الجانى مما جنى ، فإنه يكون حينئذ مظلوما والمظلوم لا يظلم .

ثلاثة أمور :

أولها : يجب على القاضى المتولى الحكم في القصاص بالنسبة لف أنه عند تعذر الاستيفاء أن يعمل على شفاء غيظ المجنى عليه . فانه ما رفع القصاص على الجانى ، وليس تدريرا لجرمه ، ولا تسهيلا له ، كما قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ، وبعد

الدية بقى الردع له ولأشباعه ، وبقي شفاء غيظ المجنى عليه ، فيسد ذلك بتعزيز زاجر .

ثانيها : أن القصاص من أعلاه في النفس الى أنفاه في الجروح فيه تكريم للإنسانية . وحياة هنيئة لها كما قال تعالى : (ولكم في القصاص حياة) فانه أن ساد الشعور بالقصاص بين من تسول لهم أنفسهم ارتكاب الجرائم سيترددون في ارتكابها ، ولا يقدمون على ذلك ، وإن هذه هي المساواة الحق ، ولا يصح أن نذهب الى الرفاة بالجانى دون النظر لما آل اليه أثر الجناية في المجنى عليه ، والا كنا نعين الظالم ، ونقبله من عثرته ، ونترك المظلوم يئن من جروحه المادية والنفسية .

الأمر الثالث : أن القصاص فيه تسوية بين الناس ، فليس فيه كبير وصغير ولا حقير وأمير ، بل الكل فيه سواء ، فالكبير إذا قطع يد الصغير المقام في الناس قطعت يده ، فلا مجال فيه للمحاباة ، ولا مجال فيه للنظر الى المراتب بل هو المساواة المطلقة .

٢٨٤ - ويجب قبل أن نترك الكلام في الجروح والشجاج أن نقول اننا ممن يأخذون بنص الآية (والجروح قصاص) ونميل الى قول أهل الظاهر بأن الجروح كلها يكون فيها القصاص ، والشجاج كلها يكون فيها القصاص ، وإن الاستيفاء العادل يجب أن يسار اليه ما أمكن ، ولا تنقيد بأن يكون الاستيفاء بدقة كالجريمة تماما فإن ذلك لا يمكن أن يكون تماما ، إنما نسدد ونقارب ، ويكون الاجتهاد في ألا يزيد ، اننا نرى أن القرآن الكريم وضع الأساس العادل وهو القصاص ، فلنأخذ منه بالقدر الممكن .

وإن غير الظاهرية من الفقهاء قد اختلفوا ما بين مضيق أشد الضيق في تطبيق قاعدة القصاص ، وهم الحنفية ، ومتوسع فيها توسيعا نسبيا ، وهم المالكية والحنابلة ، ويختلفون في جزئيات كثيرة من حيث إمكان الاستيفاء ، فهؤلاء يرون إمكانه في الكثير ، والأولون لا يرون إمكانه بالنسبة للجروح والشجاج الا في النذر اليسير .

وانى أحسب أنه بمقدار تطبيق القصاص في الجروح يكون القرب من

منه ، والأول أن يكون ، أن يطبق النص تطبيقاً كاملاً ما أمكن
فأكمين .

القصاص في اللطم والضرب

كثيرون من الفقهاء على أن اللطم والضرب لا يقتص بهما .
ص قرآني بوجوب القصاص فيهما ولأن التعزير يغني في ذلك ،
التعزير فيهما بما يكون رادعاً عن تكرار ذلك ، ولأن القصاص
اللطم يساوي اللطم ، والضرب لا يساوي الضرب ، والأثر
يختلف ، فمن الناس من تسقطه الضربة الصغيرة ، ومنهم من
رب الكثير .

في الحقيقة منطق لا ثراه ، فمن تدل إلى الاعتداء لابد أن

لذلك . الفقهاء رأوا ضرورة القصاص في الضرب واللطم .
في ذلك القرطبي في كتابه الجامع لأحكام القرآن .

أما في القود من اللطمة ، وشبهها ، فذكر البخاري عن أبي بكر
الزبير ، وسويد بن مقرن أنهم أقادوا من اللطمة شبهها ،
مان وخالد بن الوليد مثل ذلك ، وهو قول الشعبي ، وجماعة
يث . وقال الليث إن كانت اللطمة على العين ، فلا قود فيها ،
العين ، ويعاقبه السلطان ، وإن كانت على الخد ففيها القود ،
لا قصاص في اللطمة ، وهو قول مالك والكوفيين والشافعي ،
في ذلك ، فقال : ليست لطمة المريض الضعيف مثل لطمة
س العبد الأسود يلطم مثل الرجل ذي الحال والهيئة ، وإنما
الاجتهاد لجهلنا بمقدار اللطمة .

قرطبي في الضرب بالسوط : واختلفوا في القود من ضرب
الليث يقاد منه ، ويزاد عليه للتعدي ، وقال ابن القاسم يقاد

منه ، ولا يقاد منه عند الكوفيين ، والشافعي إلا أن يجرح ، قال الشافعي إن
جرح السوط ففيه حكمة ، وقال ابن المنذر : وما أصيب به من سوط
أو حجر ، فكان دون النفس فهو عمد ، وفيه القود ، وهذا قول جماعة من
أهل الحديث ، وفي البخاري أقاد عمر من ضربة بالدرة ، وأقاد علي بن أبي طالب
من ثلاثة أسواط ، واقتص تريخ من سوط وخدوش قال ابن بطال ،
وحديث لد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لأهل البيت حجة إن جعل القود
في كل ألم ، وإن لم يكن جرحه (١) .

٢٨٦ - وبهذا ننتهي إلى أن الأقوال في القصاص من اللطم والضرب
باليد أو السوط أو العصا أقول أربعة .

أولها : وجوب القصاص للقاعدة الإسلامية المأخوذة من قوله تعالى :
(وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) وقوله تعالى : (فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) .

ثانيها : قول الليث أنه يقاد من اللطمة ، إلا إذا كانت على العين ،
ويقاد من الضرب بالسوط ويزاد عليه ، ومثل السوط في ذلك العصا ،
إذ لا فرق بينهما ، وهو كالقول الأول وحجته حجة ، ولكن فيه احتياط
للبر ، وفيه زيادة ردع في القصاص في حال الضرب بالسوط .

القول الثالث : أنه لا قصاص في واحد من هذه الأمور ، وهو قول
الحنفية والشافعية . وهو يقوم على أن القصاص يقتضي المماثلة ولا يمكن
أن تتم المماثلة من كل الوجوه بين ضربة وضربة ، سواء أكانت الضربة باللطم
أو السوط أو العصا ، فإن ضربتين لا يمكن أن تتساويا من كل الوجوه في ذات
الفعل ، ولا في قوة الأذى الذي ينزل بالمضروب ، فقد يكون الضارب من
ذوى الهيئات والجاه والمروءات بين الناس ، فيكون أثر الأذى فيه أكثر

(١) جامع أحكام القرآن للقرطبي ج ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، واللاد أن يؤخذ بلسان
الطفل ، فيمد إلى أحد شقيه ، ويوضع في الآخر الدواء ، وحديث لد النبي صلى
الله تعالى عليه وسلم أنه لد في مرضه وهو نائم ، فلما أفاق ، قال : لا يبقى
البيت أحد إلا لد . وكان ذلك عقوبة لهم ، لأنهم لدوه بغير أذنه .

المضروب ، وأن القصاص يجب أن يكون في أمر ذي أثر
روح أو الكسر ، ولا يوجد أثر مادي للضرب أيا كان نوعه .
الضرب أثرا ماديا كان يذهب البصر بلطمة ففيه القصاص
يحدث جرحا يكون فيه الأرش ، أو يشج شجة يكون فيها
الطمة ونحوها ، مما أجاز الفقهاء فيه القصاص على خلاف بينهم .

قول المالكية ، وهو أنه لا قصاص في اللطمة وسائر
اللوكة والدقة ، والخنق من غير أن يصحبه موت ، وذلك
بما في الرأي الثالث ، ولكن جوزوا القصاص في الضرب
خلاف في الضرب بالعصى ، وقد جاء في مواهب الجليل :
الطمة ، وإنما فيها الأدب . . . قال الشيخ أبو الحسن ، لأنها
فيها تفاوت كثير . وفيها الأدب ، ثم قال : وكذلك الضربة
بغير هذا إذا لم يكن فيها جرح ؛ وإلا فإنه يقتصر منه ، كما
لنوار في ترجمة ذكر مالا قود فيه ، من اللطمة والضربة
بن القاسم وفي ضربة السوط القود ، قال سحنون وروى عن
يه كاللطمة ، وفيه الأدب . قال ابن عرفة عن أشهب ، أنه
ولا في الضربة بالسيف والعصا أو بشيء من الأشياء إلا أن
() :

هذه أقوال الفقهاء ، وبالقول الأول أخذ الظاهرية ، وهو
أحمد رضي الله عنه ، وقد نص على ذلك ابن القيم في كتابه
فقد قال فيه : قال إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني في كتابه
القصاص من الضربة واللطمة : حدثني إسماعيل بن سعيد .
حنبل القصاص عن اللطمة والضربة ، فقال عليه القود من

في أن يكون ذلك رأى الإمام أحمد رضي الله عنه ، فهو رأى
، وهو منطوق ما ذكر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

الجليل ج ٦ ص ٢٤٧ .

ولم يؤثر عن أحمد من الصحابة خلافة ، وقد فعله أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ،
ومن اليهم من بعض الصحابة فكان هذا إجماعا سكوتيا أو على الأقل لا مخالفا
في عصر الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم .

ولنذكر أدلة ذلك الرأي من الكتاب والسنة والقياس .

أما الكتاب فقوله تعالى : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم) وقوله تعالى (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) وقد تلونا
ذلك من قبل في عدة مواضع ، وليس من مانع من تكرار آيات الذكر الحكيم .
وأنه من هذه النصوص القرآنية وغيرها يتبين أن روح الإسلام تتجه إلى
معاملة المعتدي بمثل اعتدائه ، وأن ذلك هو الردع ، وهو العدالة ، وهو شفاء
غيظ المجنى عليه .

وأما السنة فهو ماورد عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وصحابته
الأكرمين ، فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه النسائي
وأبي داود من حديث أبي سعيد الخدري ، قال بينا رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم يقسم قسما ، فأقبل رجل فآلب عليه ، فطعنه صلى الله تعالى
عليه وسلم بعرجون كان معه ، فجرح وجهه فقال له رسول الله صلى الله عليه
وسلم : (تعالى فاستقد مني) قال الرجل : بل عفوت يا رسول الله . وفي سنن
النسائي وأبي داود وابن ماجه عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم بعث أبا جهم بن حذيفة مصدقا (أي جامعا
للصدقات) فلاحاه رجل في صدقته ، فضربه أبو جهم فشجه ، فأتوا النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم ، فقالوا القود يا رسول الله ، فقال النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم ، لكم كذا وكذا فرضوا ، فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم :
(اني خاطب العشية على الناس ، ومخبرهم برضاكم : فقالوا نعم ، فخطب
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، فقال ان هؤلاء أتوني يريدون القصاص ،
فعرضت عليهم كذا وكذا فرضوا : أرضيتم ، فقالوا : (لا) فهم المهاجرون
بهم ، فأمرهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أن يكفوا فكفوا عنهم ،
ثم دعاهم فزادهم ، فقال أرضيتم فقالوا نعم) .

ولاشك أن هذا الحديث يدل على امرين :

أحدهما : أن الجروح كلها فيها القصاص إذا طلب المجنى عليه أيا كان

وهذا مذهب الظاهرية وقد رجحناه ، وأن أخذ الأرض أى
من الا برضا المجنى عليه ، وأن الأصل هو القصاص .

الثانى : أن الضرب فيه القصاص ، والحديث الأول صريح
الثانى فى الضرب ان كان قد صاحبه جروح ، وأفعال الصحابة
ثابتة الى درجة تصل الى حد اجماعهم ، كما أشرنا من قبل .
رضى الله عنهم فى ذلك ما يأتى :

أن أبا بكر الصديق خليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه
لم يطم رجلا يوما لطمه ، ثم قال له : تقتص منى ، فقال الرجل
فوت .

عمر بن الخطاب رجلا بدترته لأنه رآه يطوف فى وقت قد
صلى لطواف النساء ، وقال له : أما علمت عزمى ألا يطوف مع
من الرجال أحد ، فقال الرجل ما علمت لك فى هذا عزمة ،
أه عمر الدرة ليقتص فامتنع فقال : فاعف عنى ، فقال الرجل :
فو . وفى اليوم التالى عفا .

سنة عمر رضى الله عنه فى ادارته شئون الرعية أن يقتص من
إذا ضرب رعيته ، وقد خطب فى ذلك ، فقال :

لم أبعث عمال اليكم ليضربوا أبشاركم ، ولا ليأخذوا
كم وإنما ليبلغكم دينكم وسنة نبيكم ، ويقسموا فيكم ،
فعل ذلك فليرفعه الى ، فوالذى نفس عمر بيده لأقصنه منه .
الله عمرو بن العاص فقال يا أمير المؤمنين ان كان رجل من
مبنى على رعية فأدب رعيته لتقصنه منه ، فقال الإمام :
نه منه ، وقد رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
من نفسه .

عن كميل بن زياد قال لطمنى عثمان بن عفان ، ثم أقادنى
فسه فغفوت .

(د) روى عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه الذى قال فيه النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم أقضاكم على أقاد من لطمه .

(و) روى أن ابن أخ لخالد بن الوليد لطم رجلا من مراد ، فأقاده
خالد منه ، وهو أمير الجيش .

ومكذا تتصافر الأخبار عن الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عنهم ،
أن أمراء المؤمنين الراشدين وهم أعلم الناس بهدى الإسلام كانوا يقيدون من
لللمة والضربة ، ولم ينكر ذلك أحد ، فكان اجماعا .

٢٨٧ مكرر - وأن الراى المأخوذ من روح الكتاب والسنة وأفعال الصحابة
يجب أن يكون هو المتبع ، وخصوصا أن العقل والقياس يؤيده من الوجوه
الآتية :

أولها : أنه اذا كان النص يدل على القصاص فى الجروح ، فاللطم يثبت
فيه من الأذى أكثر أحيانا مما يثبت فى الجروح ، فيثبت القصاص فيه .

ثانيها : أنه لا بد من عقوبة بالتعويض أو بالقصاص ، ولا يصار الى
التعويض مادام القصاص ممكنا ، واذا كان التماثل غير ممكن فى اللطم
والضرب بالسوط والوكز ونحوها ، فإن العقوبة بمثلها أقرب بلا ريب من العدول
نهائيا عنها الى غيرها ، وأيهما أقرب الى الجريمة أن يضرب قريبا منها ، أم أن
يعدل عنها نهائيا ، ولا يمكن أن يكون التعويض مهما يكن أقرب الى المماثلة
من ضرب الضارب بمثل ما ضرب ، ولطمه بمثل مالطم .

ثالثها : أن المعنى فى القصاص هو أن ينزل بالجاني مثل ما أنزل بالمجنى
عليه ردا له وزجرا ، ولا شك أن ضربه أو لطمه أو لكزه أروع ، وأزجر
ولا يصار الى غيره ؛ لأنه ليس فيه القصاص الحقيقى .

رابعها : أن المماثلة الحقيقية الكاملة لا يمكن أن تكون متماثلة فى
الأشياء مهما يكن نوعها وجنسها ، ومقدارها واحدا بل لا بد من تفاوت
يغفر ، وقد قال الله تعالى فى الوفاء فى الكيل والميزان لتتم المسواة : (وأوفوا
الكيل والميزان بالقسط لا تكلف نفسا الا وسعها) وهذا النص يحق القول

أما غير ممكنة ، وأنه يكتفى بالممكن ، وكذلك المائلة على ممكنة .

فقد يقول قائل أنه اشترطت المائلة في القصاص بالنسبة ، والا كانت الدية ، ونقول في ذلك أن المائلة أيضا في ، وأنه يعفى فيها عن التفاوت ، والا ما قام قصاص قط ، يلا تاما . ولذلك يقتصر من الصحيح للمريض ، ومن القوى طع اليد القوية في مقابل مادنونها ، وهكذا .

أن القصاص بالقتل وقطع الأطراف لما فيه من خطر بالشبهات كالحودود ، ولا يمكن أن يكون مثله القصاص من على أنه يمكن انتقاء الشبهات بالتساهل في قوة الضرب ، وقوة الشبهة ، مع تحقيق أصل القصاص .

هذا المقام ابن القيم كلاما قيما ، فقد قال رضي الله عنه :

من النفوس والأقوال مبناه على العدل ، كما قال الله تعالى : سيئة مثله (وقال سبحانه) فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه عليكم) وقال عز من قائل (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به من لئيم خيرا للصابرين) فأمر بالمائلة في العقوبة والقصاص فيجب الامكان . والأمثل هو المأمور به ، فهذا الملطوم المضروب ، فالواجب أن يفعل بالمعتدى كما فعل به ، فإن لم يمكن كل ما هو الأقرب والأمثل ، وسقط ما عجز عنه العبد من المساواة ولا ريب أن لكمة بلطمة ، وضربة بضربة في محلها بالآلة أو بمثلها أقرب إلى المائلة المأمور بها حسا وشرعا من س اعتدائه به وقدرته وصفته ، وهذا هدى رسول الله صلى وسلم وخلفائه الراشدين ومحض القياس (١) .

الموقعين ج ١ ص ٢٧٦ طبع منير الدمشقي .

ويذكر رضي الله عنه ما نقلنا من قبل من أقوال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأخبار صحابته الكرام ، ثم يقول : (فهذه سنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وهذا إجماع الصحابة ، وهذا ظاهر القرآن ، وهذا محض القياس ، فعارض المانعون هذا كله بشئ واحد ، وقالوا اللطمة والضربة لا يمكن فيهما المائلة ، والقصاص لا يكون الا مع المائلة ، ونظر الصحابة أكمل وأصلح وأتبع للقياس كما هو أتبع للكتاب والسنة ، فإن المائلة من كل وجه متعذرة ، فلم يبق الا أحد أمرين قصاص قريب إلى المائلة أو تعزير بعيد عنها ، والأول أولى ، لأن التعزير لا يعتبر فيه جنس الجناية ولا قدرها ، بل قد يعزى بالسوط والعصا ، وقد يكون من لكمة أو ضربة بيده ، فإين حرارة السوط ويبسه إلى لين اليد ، وقد يزيد وينقص ، وفي العقوبة بجنس ما فعله تحرر للمائلة بحسب الإمكان ، وهذا أقرب إلى العدل الذي أمر الله تعالى به ، وإنزل به الكتاب والميزان ، فإنه قصاص بمثل ذلك العضو في مثل المحل الذي ضرب بقدره وقد يساويه ، أو يزيد قليلا ، أو ينقص قليلا ، وذلك عفو لا يدخل تحت التكليف .

٢٨٩ - وهناك فكرة نبئت بين متأخري الفقهاء أو بين الكثيرين منهم ، وهي فكرة أعممية لم تنبت في منبئ إسلامي ، وهو تفاوت الناس في المنازل ، وقد جات هذه الفكرة على أقلام كياي من الحنفية ، وآخرين من المالكية والشافعية وذكروها من أسباب منع القصاص في اللطمة والضربة أيا كانت الآلة ، فقد قالوا أن اللطمة يختلف أثرها في الناس فإذا كان الملطوم من ذوى الشرف كانت أشد إيلا ، وإن كان الملطوم من السوقة لم تكن في مثل تلك الكثرة من الألم ، قالوا ذلك هنا في هذا المقام ، وقد نقلنا إليك بعضا منه آنفا وقالوه في باب التعزير بضرورة ملاحظة الناس ومنازلهم في العقاب ، ونقول هنا ما يناسب القصاص ، ونترك سائر القول إلى التعزير .

(١) فنقول هنا لماذا لم يلاحظ ذلك في أنواع القصاص الأخرى ، لماذا لم يلاحظ في قطع الأطراف ، وقتل النفس ، حتى لقد قرر الفقهاء بالإجماع أن القصاص واجب بين الإمام الأعظم والرعية ، وأن الأمة عليها أن تساون المجنى عليه حتى تنفذ حكم الشرع في الحال ،

وجوب القياس أن نقيس الضربة على القتل وقطع الأطراف ،
إحد ، وهو القصاص ، ولقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
من تكافأ دماؤهم ، وهم يد على من سواهم) وأن تكافؤ
نفس التكافؤ في كل أنواع الاعتداء ومقابلة الاعتداء بمثله .
أن ذلك هو منطق الإسلام ، والذين يقولون بتفاوت
العقاب يسيرون على منطق الجاهلية الذي كان لا يقتل
قبيلة القاتل وحده ، بل يقتل معه غيره ، أو يقتل من يماثله
في قبيلة .

بمنطق المنازل حيلة بن الأبهيم عندما لطم شابا فزاريا
راه ، فأمر عمر بن الخطاب الإمام العادل بلطمه كما لطمه ،
الملك الغساني : (كيف وأنا ملك وهو سوقه) فقال له عمر
يدين الله : لقد سوى بينكما الإسلام ، فلا فضل إلا التقوى
في تقوى الله وسلوك مسلك الفضل والتسامي عن الرذائل .
القول يخالف بالبداية ما كان يفعله محمد ، فهل يوجد
إله من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقد كان
أن يقتض منه ان كانت شبهة اعتداء ، وعمر رضى الله
به طالما عرض نفسه للقصاص ، وإى منزلة في عصر عمر
على من منزلته ، وهو أمير المؤمنين ، ومن له السبق في
والجهاد في سبيله .

تدبر المنازل بين الناس في الجرائم وعقابها أن تكبر
م ، وتصغر بكبره ، والعقاب يتبعها فيكبر بصغر المجرم .
عامة للمنازل والأقدار ، وذلك غير ما وضعه القرآن من
مقد جعل عقوبة العبد والأمة في الزنى على النصف من

ناس في المنازل إنما يكون بالفضائل ، لا بالرذائل ، ومؤدى
من التفاوت في الرذائل ، ورحم الله تعالى سعد زغلول إذ
ضل فيما بيننا ، ولكننا أمام القانون سواء [٢] .

التي ينتهى إليها أمثال هذا الكلام أن تكون العقوبات

متفاوتة بالغنى والفقر ، لأن ذوى الغنى ينالون منازل بالمال ، وقد قالت
أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها : (رأيت ذا المال عند الناس مهيبا ، وذا
الفقر عند الناس مهينا) وذلك ظلم الناس في تقديرهم ، وعدل الله تعالى
التسوية ، أما العقاب ، فالناس فيه سواء .

القصاص يكون في العدوان المقصود

٢٩٠ - القصاص جزاء للاعتداء ، فلا بد أن تكون الجناية مقصودة ،
وأن تكون اعتداء ، وأن يكون المرتكب مسئولا عن فعله ، بأن يكون بالغاً
عاقلا في صحو وإرادة كاملة .

هذا أمر متفق عليه ، وموضع الخلاف هو في أمور جزئية ، وبعضها في
أمور كلية . مثال ذلك هل المباشرة بالفعل شرط ، والقتل العدوان بالتسبب
أوجب القصاص أم لا يوجب ، والجريمة السلبية أتوجب القصاص أم لا توجب ،
ونحو ذلك مما جرى فيه اختلاف الأنظار بين الفقهاء مع اتفاقهم على الأصل ،
والأساس في الخلاف هو في تحقق القصد العدوانى بلا شبهة ، أو أنه لم
يتحقق ، وفي تحقيق السببية بين الفعل والجريمة ، بحيث يصح أن تسند
الجريمة إلى الجانى من غير أى احتمال ، حتى لو كان هناك احتمال ولو من
بعيد ، لا يكون قصاص ، فانه ينفى الاتهام بوجود شبهة ، والقصاص يدرأ
بالشبهات كالحدود ، لأن الأصل هو عصمة دم آدمى ، فلا تزول تلك العصمة
إلا بأمر مستيقن ، إذ أنه من القواعد المقررة أن ما يكون ثابتا بيقين لا يزول
إلا بيقين مثله ، وأن استصحاب حال البراءة الأصلية لا ينتفى إلا باثبات
الجريمة بيقين ، وذلك يكون باثبات العدوان المقصود ، ولا يتحقق العدوان
المقصود إلا بأمور أربعة .

- ١ - أن يكون المرتكب ممن يتحمل تبعة أفعاله .
- ٢ - ألا يكون الفعل بحق ، أو يكون فيه شبهة الحق .
- ٣ - أن تتحقق السببية بين الفعل والآخر .
- ٤ - أن يتحقق القصد إلى الذى أدى إلى وقوع الجريمة .

فما في الجزء الخاص بالجريمة على المسؤولية الجنائية كاملة ، وإن غير المسئول يتحول من القصاص الى الدية ، أو على حد من يتحول الى معنى لا صورة ، وسنتكلم عن ذلك في باب الديات .

الآن هنا على العناصر الثلاثة الأخيرة ، ونبدأ منها بالفعل بحق

الارتكاب بحق

نتناول الكلام في الفعل الذي يؤدي الى ما من شأنه وجود لكن يوجد حق أو شبهة حق في أمور ثلاثة :

الفعل الذي يكون بسبب ثبوت حق للفاعل .

ما يكون فيه شبهة الحق .

ما يكون قصد الاعتداء ثابتا ، لكن كان ثمة عذر يمنع

القول في كل واحد منهما .

بشبهة الحق ، لأن لها صلة بأصل ثبوت القصاص ، ثم نثني حق ، ثم ننهي بالكلام في الأعذار التي تمنع القصاص .

ل :

وشبهة الحق تثبت في أربعة أحوال : هي شبهة الملك ، وشبهة شبهة الزوجية ، وشبهة رضا المجنى عليه بالجريمة ، فهذه أربع اختلاف الفقهاء في أثرها بالنسبة للقصاص ما بين أخذ بهذه مانع في بعضها .

الملك ، فقد قررنا أن جمهور الفقهاء لا يجيز القصاص بين العبد والسيد ، أما إذا جنى العبد فإنه يقتص منه ، وقد قررنا أن

الثابت في السنة أن نفس العبد كنفس الحر على سواء ، وأن ملكية الرقبة لا تبيح الاعتداء بالقتل أو الجرح أو قطع الأطراف ، وما دام الاعتداء ثابتا ولا حق في الفعل فالقصاص ثابت ، وروينا قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : (من قتل عبده قتلناه ، ومن جده جدهناه) ، وهذا هو الذي يتفق مع المبادئ الإسلامية ، ومع وصايا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالرقيق ، وقد ثبتت من غير نكير .

ولكن جمهور الفقهاء اعتبروا ذلك شبهة مسقطه للقصاص ، ونحمد الله تعالى لأن الرق قد زال ، وزال معه القصاص من العبيد . إذ لم يعد له موضوع ، وما يدعى من رق في هذه الأيام ليس من الرق الذي أجازته على كره الإسلام ، بل هو من النخاسة المحرمة الذي قال فيها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : (من باع حرا ، فأنا خصمه يوم القيامة ، ومن خاصمه خصمته) .

شبهة الجزئية :

٢٩٣ - نتكلم هنا على القصاص بين الوالد وولده إذا ارتكب معه ما من شأنه أن يوجب القصاص . وعن قصاص الولد من والده ، وعن القصاص بين ذوي الأرحام .

وقد قرر جمهور الفقهاء خلافا للمالكية أن الوالد لا يقتل إذا قتل والده ، ومثل ذلك الجد ، وقد ثبت الجزء الأول بالنص ، وثبت عدم القصاص من الجد بالقياس .

أما النص ، فقد ورد عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال : (لا يقتل الوالد بولده) ، وقد أخرجه النسائي من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وروى عن ابن عباس مبل ذلك ، وروى هذا عنهما ابن ماجه ، وقال فيه ابن عبد البر هو حديث مشهور عند أهل العلم بالحجاز والعراق ، مستفيض عندهم يستغنى بشهرته وقوله والعمل به عن الإسناد فيه ، حتى يكون الإسناد في مثله مع شهرته تكلفا .

ولأن شبهة الملكية ثابتة فيه ، إذ قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم « أنت ومالك لأبيك » . وإذا كان مملوكا للأب ، فإنه يكون قد أزال ملكه ، وذلك (م ٢٧ - العقوبة)

ت عند من يقولون ان الملكية مانعة من القصاص أو موجدة

ما في الاستدلال ان الأب هو سبب وجود الولد ، فلا يصح اعدامه .

م تثبت هذه الأدلة منعا للقصاص ، فانها تثبت وجود شبهة ، بالشبهات ، كما تدرا الحدود بها .

قتل به الجمهور ما جاء في البدائع .

يه : ويدل عليه أيضا ما روى عن النبي صلى الله تعالى عليه (أطيب ما أكل الرجل من كسبه ، وان ولده من كسبه) ، وقال السلام (ان أولادكم من كسبكم ، فكلوا من كسب أولادكم) ، كما سمي عبده كسبا ، كما ان كسب عبده كسبه فصار ذلك القود به . وأيضا فلو قتل رجل ابنه لم يقتل به ، لان عليه السلام ، كذلك اذا قتل نفسه ، وأيضا قال تعالى (ووصينا الإنسان أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك) ، كما ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما . (بشكره تعالى ، وذلك ينفي جواز قتله .

أب في ذلك ، اذ ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال (لا يقاد والوالد اسم لكل من كان سببا في الولد ، وان علا ، كما ان من ثمة الولد وان نزل .

في قتل الجد بالفرع ، فقال انه يقاد به - الحسن بن صالح ، يعطى الحد احكام الأب ، فهو مثلا يجيز شهادة الجد لفرعه ، الوالد لابنه ، وبذلك لا يعد المصالح بينها مشتركة ، واذا كان د به لفرق ما بين الأب والجد .

والأم مثل الأب في ذلك على السواء لعموم النص الوارد في ذلك ثابتة للأم ، كما هي ثابتة للأب ، والمعاني التي في الأب وتمنع الأم ، بل أقوى تأثيرا ، لأن الأم أقوى شفقة ، وهي التي يوهن وهو يربي في بطنها جنينا ، وفي حجرها طفلا ، وهي

التي حضنته وأرضعته ، ولكن مع كل هذه الاعتبارات ، ومع أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم جعل اكرامها فوق اكرام الأب . روى عن الإمام أحمد أن الأم تقتل بولدها اذا قتلتها ، وهذا ما جاء في المغنى لابن قدامة ، فقد قال :

وروى عن الإمام أحمد ما يدل على انه لا يسقط (أى القصاص) عن الأم فانه نقل عنه ام ولد قتلت سيدها عمدا تقتل ؟ قال القتل ، قال من يقتلها قال ولدها ، وهذا يدل على أن القصاص على الأم بقتل ولدها . وخرجها أبو بكر على روايتين : احدهما : أن الأم تقتل بولدها لأنه لا ولاية لها فتقتل به كالأخ ، والصحيح الأول لقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (لا يقتل والد بولده) ولأنها أحد الوالدين ، فأشبهت الأب ، ولأنها أولى فكانت أولى بنفى القصاص ، والولاية غير معتبرة بدليل استيفاء القصاص عن الأب بقتل الكبير الذي لا ولاية عليه ، وعن الجد ، ولا ولاية له (أى عند الحنابلة) وعن الأب المخالف في الدين والرقبي ، والجدة وان علت في ذلك كالأم ، وسواء في ذلك من هي من قبل الأب أو من قبل الأم لما ذكرنا .

ويستفاد من هذا أن بعض فقهاء الحنابلة يجعلون عدم القصاص اذا قتل الوالد ولده هو ما للأب من ولاية ، ولا تفسرها بالولاية على المال ، انما تفسرها بولاية الدم ، لأن ولي الدم بالنسبة للولد هو أبوه ، فكيف يكون مطالباً بدم هو المطالب به ، ومهما يكن فإن الرواية عن أحمد ليست نصا في اثبات القصاص اذا قتلت الأم ولدها ، لأنه لم يكن الموضوع هو قتل الأم لولدها ، انما كان الموضوع هو قتل الجارية التي ولدت من مالكةا لذلك المال ، وهذا غير موضوعنا ، وكونه أجاز للولد أن يطالب بالقصاص لأبيه لا ينافي الاعتبارات السابقة ، لأنها معتدية على أبيه ، فكان البر بأبيه يجيز له طلب القصاص من أمه بالعدل ، فلا تقابل بين دمه ودمها ، بل المقابلة بين دم أمه المعتدية ، ودم أبيه المعتدى عليه .

وفي حال سقوط القصاص عن الأب والأجداد والأم والجندات يقوم مقام القصاص الدية ، لأنه لا يذهب دم في الإسلام هدرا .

وظاهر اقوال الفقهاء الذين نفوا القصاص بين الأب والولد في النفس

يضاً في الأطراف والجروح ، لأنه من المقرر أن شرط القصاص أن يكون القود ثابتاً لو كان الاعتداء على النفس ، وكان القصاص ، فيكون القصاص في الأطراف منفيًا أيضاً ، ولأن شرط الأطراف ملاحظ فيه شرط القصاص في النفس ، ويشترط لا يكون المجنى عليه جزءاً للجاني .

هذا رأى الجمهور في قتل الوالد أو الوالدة الولد ، أو عبارة الأصول لفروعهم .

لفهم مالك رضى الله عنه .

يقال للمالكية على أن الأب إذا أضجع ولده فذبحه ، أو قتله قتلاً حتمال فيه للتأديب فإنه يقتض منه . لأنه قصد القتل ، والنصوص فيها ، ولا سبيل لمنع القصاص ، لأى سبب من الأسباب ، أما إذا قصد إلى القتل خالياً من أى شبهة ، فإن المالكية قد اختلفوا في إثرون على أنه فيه قصاص ، وقد بين فقه المالكية وأدلتهم في كتابه أحكام القرآن وقد جاء فيه :

الدارقطنى وأبو عيسى الترمذى عن سراقه بن مالك قال : حضرت سلى الله عليه وسلم يقيد للأب من ابنه ، ولا يقيد للابن من أبيه ، (هذا حديث لا نعرفه من حديث سراقه إلا من هذا الوجه ، وليس صحيح) ثم ذكر أبو عيسى الترمذى روايات أخرى للحديث في بعض ، وبعضها مرسل . ثم يقول أبو عيسى : والعمل على هذا عند الأب إذا قتل ابنه لا يقتل به ، وإذا قذفه لا يحد ، وقال ابن المنذر العلم في الرجل يقتل ابنه عمداً ، فقالت طائفة لا قود عليه ، وهذا قول الشافعى وأحمد وأصحاب الرأى ، وروى ذلك عن د . . . وقال مالك وابن عبد الحكم يقتل به ، وبهذا نقول لظاهر سنة ، فأما ظاهر الكتاب ، فقوله تعالى : (كتب عليكم القصاص ، الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى) . والثابت عن صلى الله عليه وسلم قوله (المؤمنون تتكافأ دماؤهم) ولا نعلم خبراً

ثابتاً يوجب استثناء الأب من جملة الآية ، وقد روينا فيه أخباراً غير ثابتة ، وحكى عن عثمان البتى أنه يقتل الوالد بولده للعمومات في القضاء ، ثم يقول القرطبى :

لا خلاف في مذهب مالك أنه إذا قتل الرجل ابنه متعمداً مثل أن يضجعه ويذبحه مما لا عذر فيه ، ولا شبهة في ادعاء الخطأ أنه يقتل به قولا واحداً ، فأما إن رماه أدباً أو حقاً فقتله ، ففيه في المذهب قولان يقتل به ، ولا يقتل به ، وتغلط الدية ، وبه قال جماعة من العلماء ، ويقتل الأجنبى بمثل هذا . وسمعت شيخنا فخر الإسلام الشافعى يقول في النظر لا يقتل الأب بابنه ، لأن الأب كان سبب وجوده ، فيكون سبب عدمه ، وهذا يبطل بما إذا زنى بابنته فإنه يرجم ، وكان سبب وجودها ، وتكون هي سبب عدمه ، ثم أى فقه تحت هذا ، ولم لا يكون سبب عدمه إذا عصى الله سبحانه وتعالى ، وقد أثر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : (لا يقاد الوالد بولده) وهو حديث باطل ومتعلقهم أن عمر رضى الله عنه قضى بالدية في قاتل ابنه . ولم ينكر أحد الصحابة عليه ، فأخذ سائر الفقهاء المسألة مسجلة . وقالوا لا يقتل الوالد بولده ، وأخذها مالك محكمة مفصلة ، فقال لو داه بالسيف وهذه حالة محتملة لقصد القتل وعدمه ، وشفقة الأبوة شبهة منتصبة شاهدة بعدم القصد للقتل فسقط القود ، فإذا اجتمع كشف الغطاء عن قصده ، فالتحق بأصله (١) .

٢٩٦ - وإن ذلك الكلام يستفاد منه ، أن المالكية لا يأخذون بالأحاديث الواردة بمنع القود من الوالد للولد ، ويسمون بعضها باطلاً ، ولم يلاحظوا شهرة العمل بها ، مع أن شهرة العمل بها يزكى صحتها ، وإذا كان في بعض أسنادها إرسال ، فالمرسل كان المتقدمون من الفقهاء يأخذون به ، ولا يعتمدون إلا على الثقة ممن ينقل ، والإمام مالك كان يأخذ بالمرسل ؟ وأرجع إلى الموطأ فإنك واجد فيه الكثير من المرسلات .

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبى ج ٢ ص ٢٢٢ ومعنى مسجلة ومرسلة .

يبتشكك القرطبي فيما روى عن عمر من أنه كان لا يقتص من الوالد
عمر صحابي جليل يؤخذ بعمله ، وهو ممن اختبر الإمامة وأعلم
ولكن أوله .

فتحتاج بأن الوالد سبب وجود الولد ، فلا يصح أن يكون سبب
جاء سليم ، ولا يرد عليه أنه ان زنى بابنته رجم ، فانه اذا ثبتت
سببه ، فانه يرمي ، لأن ذلك حد ، وهذا قصاص ، والحد حق الله
ليس السبب هو حق البنت ، بل السبب هو حق الشرع ، ومراعاة
وانتهاكها مع ابنته أشد واشنع ، ولا يصح أن يكون عظم
سببا لإسقاطها أو تخفيفها ، وان هذا بلا شك ضد الفطرة المستقيمة .

الملاحظ ان الوالد الذي يقتل ولده يكون لأحد أمور أربعة :

١ : أن الوالد أراد تاديبه فقسا وأغلظ في التاديب ، وهذا باجماع
يقتل ، لأن القصد في الأصل مباح ، وتجاوز حد التاديب ، وقد
كفي ذلك .

٢ : يكون لأن الولد شاذ الطباع فاسد الأخلاق قد أهرق أباه من
الدم ، كأن استمر على اتلاف زرعه ، والاعتداء عليه . والعبث
فسادا فقتله لهذا الاعتبار ، وقد ذهبت سنن التاديب ، وان الأخذ
بها الفقهاء في هذا عدل وأنصف ، وقد قتل الرجل الصالح غلاما
لما سأله موسى لم تقتله أجابه بقوله كما حكاه سبحانه (أما الغلام
فمؤمن فحشينا أن يرمقهما طغيانا وكفرا) .

٣ : أن يكون الوالد ضعيف الإرادة ليس سليم العقل سلامة تامة ،
لأنه لا تكون مسئوليته ضعيفة ، او تكون ثمة شبهة في تحمله التبعة
تريب الوقوع ، لأنه لا يمكن ان يخالف الفطرة سليم العقل الا نادرا ،
اذا كان القاتل هو الأم .

٤ : وهو الرابع وهو الأخير ان يقتل الوالد الولد انتقاما لنفسه ،
أو ليدفع عن نفسه نفقته كان تطالب الأم الأب بنفقة الداد

فيقتله تخلصا من هذه النفقة ، وللعناد الآثم ، وانه في هذه الحال يكون تطبيق
مذهب مالك عدل وأنصف وأشفى لغيظ القلوب المؤمنة ، وأردع لهذا الآثم
ومن على شاكلته (١) .

قتل الولد بقتل والده :

٢٩٧ - الإجماع على أن قتل الوالد بأحد والديه أو أجداده أو جداته
يسرى عليه حكم القصاص تماما ، لأن الآثار الواردة بمنع القيود موضوعها
القصاص من الأصل لأجل الفرع ، وليس متشابهين ، والمعاني مختلفة ،
ولكن مع ذلك رويت رواية غريبة عن الإمام أحمد أنه لا يقتل الولد بقتل
أحد آبائه أو أجداده أو جداته ، لأنه يجب التساوى في المعاملة ، فكما
لا يقتل الوالد بولده ، لا يقتل الولد بوالده ، ولأنه ولي دمه ، وهو أولى
الناس بالمطالبة ، ولأن حق النسب الذي اسقط القود في الوالد بولده هو
الذي يربط الوالد بابيه ، فيثبت في اعتدائه الثاني ما اثبت في اعتداء الأول .

ولكن المذهب غير هذه الرواية الغريبة ، وهو مما اجمع عليه الفقهاء ،
وذلك لأن الاستثنا مفسور على مثل الأصول لفروعهم ، وليس الاعتداء
من الفروع في معنى الاعتداء من الأصول ، ملائمتا المقايضة بينهما ، اذا ان
الأب أعظم حرمة ، واعتداء عليه افحش ، واذا كان الوالد بمقاد له من
الأجنبي غاوى أن يقاد له من ولده الذي كان يجب أن يراعى حرمة ، ووصية

(١) وقعت بمهينة الاسكندرية منذ سبي واقعه فيها أغرق رجل ولديه
في البحر ، وخلصتها أن الرجل كان بائعا منجولا ، وما يكسبه لا ينفقه على
أولاده وامراته ، بل ينفقه في الميسر ، وبينما هو في مقهى ألقى بالولدين
أمامه وتركتهما ، وهى تعلم حاله . محملهما وأخذ يسير بهما على شاطئ البحر
متحيرا من أمره وامرعهما ، ثم ألقى بنفسه وبهما في الماء . فنجوا هو وغرق
الولدان ، فحكم عليه بالإعدام ، ولما استغنى المفتي قال قول الجمهور . وهو
الا يقاد الوالد من ولده وهو مذهب أبى حنيفة الذي كان ولا يزال مذهب الدولة ،
فانتقده بعض الفقهاء ، وقالوا كان يجب أن يفتى بمذهب مالك ، وبالضجة التي
أثاروها ايدت محكمة النقض حكم الإعدام ونسأل أولئك الشيوخ أهذا مذهب
مالك ، أليس حال الرجل كمن حذف ولده بالسيف ، ولا حول ولا قوة الا بالله .

بان الى الوالدين ، ومن يقتل أباه أو أمه يرتكب أمرا اذا .
منع الولد من أن يقول لأبيه أف ، فقال تعالى (ولا تَقْلُ
ما وقل لهما قولا كريما) ، فكيف يسوغ لنفسه أن يقتلها
نفس منه ، وقد قال الكاساني في التفرقة بين اعداء الوالد
نفسه

لعمومات القصاص من غير فصل ، ثم خص الوالد منها
فبقى الولد داخلا تحت العموم ولأن القصاص شرع لتحقيق
بالزجر والردع ، والحاجة الى الردع في جانب الولد لا في
أن الوالد يحب ولده لولده ، لا لنفسه بوصول النفع اليه
به حياة الذكر ، لأنه يحيى به ذكره ، وفيه أيضا زيادة شفقة
تله ، وأما الولد ، فإنما يحب والده لا لوالده ، بل لنفسه .
اليه من جهته ، فلم تكن محبته وشفقته مانعة من القتل .
لقصاص ، كما في الأجانب ، ولأن محبة الولد لوالده لما كانت
من جهته ، لا لعينه ، فربما يصل الوالد لمتعجل الوصول الى
اذا كان لا يصل النفع اليه من جهته لموارض ، ومثل
بب الأب .

دقيق لنوع العواطف المتبادلة بين الوالد والولد ، وهو يبين
الولد نحو والده ، والوالد نحو ولده ، وأن هذا ينتج أنه
فرق في القود ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

الآخر :

قتل رجل زوجته ، أو قتلت الزوجة زوجها ، ولهما
لهما ، مهل له أن يطالب بالقصاص من أبيه القاتل أو من
الفقهاء الذين منعوا القصاص أنه اذا قتل أحد الأموين الآخر
هذه الحال ، لأن الولد ليس له أن يسمى في قتل أبيه ، لأنه
لا يقتل به فبالأولى لا يجوز له أن يطالب بقتل أحدهما
لم تجب بالجناية عليه شيء ، فأولى أنه ليس له أن يطالبه

بالقصاص من الجناية على غيره ، وأن ذلك قريب من الفطرة ، لأن الولد
اذا فقد أحد أبويه لا يسمى في العمل على فقد الآخر .

وإن ذلك الحكم عام سواء أكان الولد ذكر أم أنثى ، لأن الحق واحد ،
وسواء أكان المقتول له أولاد غير هذا الولد أم لم يكن له ولد سواء ،
وذلك لأن ولاية القصاص تثبت كاملة ولا تتجزأ ، فاذا سقط بعضها سقط
كلها ، فلا تثبت لأي من هؤلاء ، وإن ذلك بلا ريب سير على مذهب الجمهور
الذي لا يجيز القصاص للولد من الوالد ، والظاهر أن مذهب الإمام مالك
رضي الله عنه الذي يجيز القصاص من الوالد للولد . لا يمنع القصاص في
هذه الحال والله سبحانه وتعالى أعلم

القصاص بين الزوجين .

٢٩٩ - اتفق الفقهاء من الصحابة والتابعين والمجتهدين على أن الزوجة
اذا قتلت زوجها وليس ولي الدم ولدها اقتصر منها لعموم النصوص الخاصة
بالقصاص ، وقد انعقد الإجماع على ذلك .

أما اذا قتل الزوج زوجته فقد روى عن ابن شهاب الزهري أنه لا يقتصر
منه ، ولكن تكون دية مغلظة ، ونسب ذلك القول الى فقيه مصر الليث
ابن سعد ، لأن عقد الزواج يفيد نوع ملك للزوج على زوجته ، وهذا يفيد
شبهة ، والقصاص كالحدود يدرأ بالتسبها ، وقد ذكر هذا القرطبي في كتابه
الجامع لأحكام القرآن فقال : فإن قيل فإن قتل الرجل زوجته فلم لم تقولوا :
ينصب النكاح شبهة في درء القصاص عن الزوج ، إذ النكاح ضرب من الرق
وقد قال ذلك الليث بن سعد ، قلنا (النكاح ينعقد لها عليه ، كما ينعقد له عليها
بجليل أنه لا يتزوج أختها وأربعها سواها وتطالبه في حق الوطء كما يطالبها ،
ولكن له عليها فضل القوامة التي جعل الله له عليها بما أنفق ماله ، أي بما
وجب عليه من صداق ونفقة) .

وقد ذكر ذلك الرأي في كتاب المفتي لابن قدامة ورده ، وذكر في
رده أن عموم النصوص يوجب القصاص من الرجل اذا قتل زوجته ،
ولا يخص نص الا بجليل من النصوص ، فلا يخصص القصاص ، والقياس

صحيح ، لأن عقد الزواج لا ينسب ملكا للزوج ولا شبهة ملك ،
فإن كان يحد كل منهما حد القذف إذا رمى الآخر بالزنى . وإنها
ملك الزوج بالعقد إلا حق الاستمتاع وقد ملكته هي أيضا ،
بما مشتركة ، وما من حق له إلا كان لها منه .

كلام حو . وقد قرر الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم أن
حقوق مثل ما عليها من واجبات . وأن الرجل مثلها ، فقد قال
هن مثل الذي عليهن بالمعروف ، وللرجال عليهن درجة) وهي
. وليست السيطرة والقهر . إنما هي الرعاية والحماية .

أما في هذه المسألة أن نسبة هذا إلى ابن سهاب الزهرى والليث
ضع نظر ، ولم يثبت عن طريق صحيح لا ينطبق الريب اليه ،
وشذوه في الفقه الإسلامي ولنسبته إلى عالمين جليلين لا نعتقد
بهما صحة . وأنه غريب عن الفقه الإسلامي ، وليس فيه مقام
بجانه وتعالى أعلم .

بين الأقارب :

قد تبين من القواعد المقررة أن أحد الأصول لا يقتل بفرعه
للقهء خلافا لما لك رضى الله عنه ، ويتبع هذه القاعدة قاعدة
هو أنه إذا كان الجاني أحد الأبوين ، والمطالب بالدم هو ، ولده ،
س لا يثبت ، لأنه إذا كان أحد الأبوين لا يطالب بدم ولده ،
جوز للولد أن يطالب بالقصاص إذا كان الجاني أحد الأبوين
لا يسوغ أن يكون الولد سببا في قتل أحد أبويه ، وقد كان
، وكما أنه لا يكون سببا إذا قتله أحدهما ، لا يكون سببا بالمطالبة

عوا على هذه القاعدة فروعا كثير منها :

إذا قتل رجل أخاه ، وكان ولي الدم ابن القاتل أو هو فرع من
وعه ، فإن القصاص يسقط ، لأن الذي سيطالب بالقصاص هو

ابن القاتل أو فرعه . أي أنه مطالب بقتل أبيه ، وبناء على القاعدة
لا يسوغ ذلك ، إذ لا يكون الفرع سببا في اعدام الأصل فلا يكون
قصاص .

(ب) إذا قتل الرجل زوجته . وكان ولي الدم لها ابنها منه ، فإنه
لا قصاص ، وقد ذكرناها من قبل في قتل أحد الأبوين الآخر .

(ج) لو قتلت المرأة أخا زوجها ، وكان ولي الدم ابنها لأن المقتول عمه ،
فإن القصاص يسقط ، حتى لا يكون الولد سببا في قتل أمه .

(د) إذا قتل الرجل زوج ابنته ، وكان ولي الدم هو ابها من ذلك
المقتول ، فإنه يسقط القصاص لأنه سيكون السبب في قتل جده
قاتل أبيه .

وهكذا يسقط القصاص إذا كان ولي الدم المطالب به أحد الفروع
الذين لا يسوغ الشرع أن يكونوا سببا في قتل أصولهم ، إذ أنهم كانوا
السبب في وجودهم .

ويلاحظ أنه لا يشترط أن يكون ولي الدم الفرع هو المنفرد بولاية
الدم ، بل يسقط ولو كان يشارك في ولاية الدم غيره ، لأن ولاية الدم
تثبت كاملة ، وهي لا تنجز ، وذهب جزئها يذهب بأكملها .

وننبه هنا أن هذا غير المذهب المالكي ، إذ أن هذه القاعدة مبنية على أنه
لا يقاد الوالد بولده .

شبهة الرضا بالجريمة :

٣٠١ - تكلمنا في أثناء الكلام على شبهة الجزئية وعلى شبهة الزوجية ،
وانتهينا إلى أن الزوجية لا تعد شبهة مسقطه للقصاص ، وفصلنا ذلك على
مقربة من القول ، ونفيينا نسبة القول بأن الزوج لا يقتل بزوجه عن
نفس اليهم .

فى الرضا بالجريمة ، وأثره فى القصاص ، ونجد الفقهاء
لنفس على رأيين :

الرضا بالجريمة لا يسقط القصاص ، وهذا رأى زفر من
رأى مالك فى بعض المروى عنه ، ورأى الظاهرية ، ورأى
فند الشافعى .

س : أن القصاص يسقط ، وهو رأى أبى حنيفة والصاحبين .
فى مدونة الإمام مالك ، وقول عند الشافعية والراجح

الأول : أن النفس غير مباحة بل هى محرمة على صاحبها ،
خرج بنفسه ، ويكون اذا أذن غيره . قد أذن فى شئ لا يملكه .
س ولو من صاحبها يكون اذا بمحرم ويكون قد أحل
يجوز ، وإن عصمة الناس مما لا يحتمل الإباحة ، ولذلك
س . ويكون الآذن آثما والمأذون آثما إن أجاز الإذن
فى ذلك . وعليه نبعة ما فعل من مصاص ، ولا يعفيه الإذن
إن أمر الله بالتحريم هو النافذ بلا ريب قال تعالى (وما كان
إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم)
س كالأجبنى على سواء ، وكما أن الإذن من الأجبنى يقتل
ل . ولا يعفى من القصاص ، وكذلك الأمر هنا .

التاسى ، أن الإذن بالقتل غير حائز . وما كان للقاتل أن
، بل الأولى أن يستجيب لنهى الله تعالى . ولكن ذلك الإذن
، فقد أوجد شبهة ، والقصاص يدرأ بالشبهات لما ذكرنا
فى ذلك الكاسانى (ولما أنه تمكنت فى هذه العصمة شبهة
وإن لم يصح حقيقة فصيغته تورث الشبهة ، والشبهة فى
كم الحقيقة ، أى أن الإذن وإن لم يكن مؤديا الى حقيقة
تحريم الفعل ، فإنه بصورته التى وقعت من صاحب الشأن
هو المجنى عليه ، فإن ذلك يكون شبهة مانعة من القصاص .

وفوق ذلك فإن حق القصاص يكون بطلب ولى الدم . وولى الدم انما
يستمد سلطانه من صلته بالمجنى عليه . فاذا كان هذا هو الذى أذن ، فإنه
لا يجعل لوليه سلطان المطالبة ، لأنه ليس بأولى من نفس المجنى عليه .

وفى الحق أن المختلفين فى هذه المسألة ذات الجانبين ، قد لا حظ كل فريق
جانبيا لم يتجه الآخر اليه . فالفرق الذى لم يسقط القصاص لاحظ عصمة
النفس وتحريم الشارع للاعتداء عليها ، وأنه لا سبيل لاستباحتها ، ولو بإباحة
صاحبها ، والفرق الآخر لاحظ الجانب الشخصى فى الجناية ، ولهذا الجانب
اعتبار ، لأن القصاص لا يكون الا بمطالبة من ولى الدم .

وفى الحق أنه بملاحظة الجانبين يكون القصاص غير ثابت ، والتعزير
ولجب ، لأن التعزير يكون ملاحظا فيه الحق للملم .

٣٠٢ - وعلى الرأى الذى لا يثبت القصاص أتجب الدية أم لاتجب ؟ فيه
روايات ، وروى عن أبى حنيفة فيه روايتان : أول الرايين أن الدية لاتجب ،
وهذا رأى للحنابلة والشافعية على قول . ورأى أبى يوسف ومحمد رحمهما الله
تماما ، لأنه مادام الإذن قد وجب ، فقد صار دم المقتول صدرا بأذنه ،
وللتعزير ولجب بلا ريب فى هذه الحال . لمنح الجريمة دينيا . وروى عن
أبى حنيفة روايتان أحدهما أن الدية لاتجب ، والأخرى تجب .

وحجة الرأى الثانى أن الإذن لا يحول الحرام حلالا ، لأن التحريم
مازال قائما والعصمة مازالت ثابتة . والاعتداء مهما كان لا يزال حكمه ،
فلا يزيله الإذن ، والدية حق الورثة الذين فقحوا المقتول بطريق غير شرعى ،
فالدية ثابتة .

٣٠٣ - ومثل الإذن بالقتل من المقتول ، يكون الإذن بالقتل من
ولى دمه ، فقد قرر الذين قالوا أن الإذن لا يمنع القصاص عدم منعه فى هذه
الحال أيضا ، بل إن عدم المنع هنا أظهر ، إذ أن الآذن أجبنى ، فلا يعتد
بقوله ، والذين قالوا أن الإذن يمنع القصاص منهم من قال أن الإذن من
الأجبنى لا يمنع القصاص ، ولو كان ولى الدم ، وذلك هو القياس ، ومنهم

ولي الدم يمنع القصاص ، وهذا هو الاستحسان فلو قال
أخي وهو ولي دم أخيه فقتله بهذا الأمر ، فالقياس يوجب
خ الأمر اجبى عن دم أخيه فلا يصح ادنه بالقتل وهو
، بل هو لصاحبه وللشارع حق فيه . فلا عبرة بالإذن
من صاحب الدم لأنه لم يأذن .

كما قرر أبو حنيفة أن القصاص يسقط ، ووجهه أن
بقتل أخيه لوجب له . والقتل حصل باذن ، والإيمان أن
عنا من حيث الحقيقة فهو معتبر من حيث الصورة ، فيمنعه
أص وان طلب لا يجاب لقام الشبهة بصورة الإذن الذي
شأن في القصاص .

من أنى حنيفة أنه أخذ بالقياس كالمصاحفين أبي يوسف
عنه أبو يوسف أن الرجل لو أمر آخر بأن يقتل ابنه ، لوجب
أن يكون أبو حنيفة أخذ بالقياس . ولم يستحسن غيره .
أقوال الفقهاء في الإذن بالاعتداء على النفس وما فرع
بالاعتداء على الأطراف ، وبعبارة عامة على ما دون النفس
من الزبدية تمسكوا بالأصل وهو وجوب القصاص ، لأن
في سلامة أطرافه كحقه هو ، فان نزل عن حقه ، فإنه
ع في وجوب القصاص ، بحيث لو طالب بالقصاص يجاب ،
اليه ولا يعد متناقضا لأن القول الذي يلغى بحكم الشارع
، حتى جرى به تناقض .

ع يسقطون القصاص ، وان اختلفت أوجه النظر ،
حابه يعتبرون في الأطراف منافعها ، ولذلك يعطونها حكم
ن لغيره في اتلاف ماله ليس له أن يطالبه بمعرض ما أتلّف ،
بهم لا قصاص ولادية .

ان كانوا لا يعتبرون الجانب المالى في الأطراف يسقطون
، لأن الذي يطالب بالقصاص أو الدية هو الآذن ، وكلامه

لا يعد لغوا ، لأن كلام العاقل يسان عن لغو الكلام ما أمكن ، والإثم ملازم
لهما ، ولذلك يعزر الجاني والمجنى عليه .

والشافعي وأحمد على هذا المنهاج .

٣٠٥ - هذه آراء الفقهاء في مسألة الرضا بالجناية ، ونحن نرى ابتداء
وجوب القصاص ، سواء أكان في النفس أم كان في الأطراف ، ولكن يجب
أن يفتح الباب للنظر في الباعث على الإذن ، فقد يكون الباعث على الإذن
آلما مبرحة بالآذن ، ولم يجد سبيلا للراحة منها الا بأن يموت ، كان
يكون مريضا مرضا لم يعرف دواؤه ، وهو في آلام شديدة ، فأذن لطبيب
أو لغيره أن يقتله ، فان الموت في هذه فيه راحة للمقتول ، وان كان غير مباح
له انما الواجب عليه هو الصبر الجميل من غير أنين ولا شكوى الا لله تعالى
الذي خلق الداء وخلق الدواء ، ولذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (ان الله
خلق الداء وخلق الدواء ، وجعل لكل داء دواء الا السام أو الموت) .

وفي هذه الحال لا يعد القاتل مجرما اجراما كاملا ، وإذا يؤخذ في مثل
هذه الحال برأى الفقهاء الذين منعوا القصاص . والله بكل شيء عليم .

القتل بالمبارزة :

٣٠٦ - في بعض البلاد الأوربية تباح المبارزة وتكون باتفاق بين
اثنين على المقاتلة . وقد حرّمها الإسلام تحريما باتا بين المسلمين ، لأن النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم قال (اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالمقاتل والمقتول
في النار) ولأنه لا حل قتل امرئ مسلم بالاتفاق والتراضي .

وان الاتفاق على المبارزة ، وحمل الاسلحة لذلك ، ومقتضى الظاهر فيها
أن أحدهما مقتول لا محالة ، وان كل واحد منهما يرضى بأن يكون المقتول ،
وان كان حريصا على أن يكون القاتل .

وعلى هذا الاعتبار نرى أن المبارزة تدخل في باب الإذن بالقتل ، ويجرى
عليها الخلاف الذي جرى في الإذن بالقتل من حيث وجوب القصاص أو عدم
وجوبه ، ومن حيث قيمة الإذن .

ن الإذن بالقتل الذي ذكره الفقهاء فيه الإذن قاطع لا احتمال
ة الإذن فيها احتمالي . ونقول انه إذن على أى حال ، ويطبق
أن كان معلقا على انتصار خصمه ، وهو يرجو أن يكون هو
سبحانه وتعالى أعلم من المنتصر منهما .

ويشبه المصارعة ، وقد يسميها بعض الفقهاء أو أكثرهم
تصادم ، وقد تكلم الفقهاء فى حكمه ، فبعض الفقهاء وهم المالكية
أن من قتل فى مصارعة تعتمد فيها المتصارعان الدخول فيها
ما يعد مقتولا عمدا ، ويقاد من القاتل على انه قتل عمدا .

عند أحمد رضى الله عنه .

ملك النظر أن كلا المتصارعين قصد قتل الآخر وتعمد ، وعمل
بدا ، وتم له ما أراد ، فهو قاصد الى القتل فيأخذ حكم القتل
الطرف الآخر رضى به لا يمنع المؤاخذه على الوجه الذى بيناه
قتل والخلاف فى ذلك ، وحجة المختلفين .

لثانى وهو رأى الشافعى ، أو رأى عنده ، ورأى الحنفية ، انه
خاص ، ولو كان القاتل قد تعمد القتل ، وقصد بالمصارعة أن
، وتم له ما أراد ، وللحجة التى نص عليها فى كتب الحنفية أن
يفعل المصارعة أو التصادم ، وبفعله ، أما فعل القاتل فظاهر
أما فعل المقتول ، فلأنه ارتضى للدخول فى المعركة ، والقتل

فى أقوال المختلفين ومذاهبهم نجد أن المذاهب التى قررت أن
من المجنى عليه يسقط القصاص على التفصيلات التى ذكرناها
ثبت القود فى حال التصادم أو للتصارع .

التي قررت أن الرضا من المجنى عليه لا يمنع القود من الجانى
جبت القود فى المصارعة أو التصادم ، وعلى ذلك تكون احكام
تام المصادمة بمعنى واحد ، وفيهما يكون التضمن للرضا ، بيد

أنهما قد يفترقان عن الرضا اذا كان أحد الفريقين قد دخل المصارعة من غير اختيار
كان هاجمه هذا بسيفه فاضطر ليقاومه بالسيف ، ففى هذه الحال يكون
المعتدى بالابتداء قاصدا القتل العمد من غير رضا لطرف الآخر ، فان قتل كان
القود منه لازما ، لأنه قاصد القتل ، وإن كان القاتل هو الذى اضطر لحمل
السلاح والمصارعة دفاعا عن نفسه فانه لا شىء عليه باتفاق الفقهاء ، لأن قتاله
كان من قبيل الدفاع الشرعى .

ومثل ذلك تماما المصادمة ، بيد أن المصادمة فى أكثر أحوالها لا يكون
القتل بآلة فيها بمحدد ، أو بآلة معدة للقتل ، فيكون القتل شبه عمد لا يوجب
قصاصا عند الحنفية ، ومن يوافقهم لعدم وجود القتل بآلة معدة للقتل .

وإن الاعتداء على الأطراف نتيجة المصارعة ، أو المعركة يأخذ حكم
الرضا بالاعتداء على النحو الذى بيناه .

القتل بحق

٣٠٨ - قال الله تعالى : (من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه
من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض ، فكأنما قتل الناس جميعا ،
ومن أحياها ، فكأنما أحيا الناس جميعا) .

من هذا النص الكريم يتبين أن قتل النفس بالنفس لا يعد جريمة ،
فلا يوجب القصاص . لأن القصاص حيث يكون القتل اعتداء ، ولا يعد
القصاص ، وهو قتل النفس بالنفس اعتداء ، بل هو انتصاف من المعتدى ،
والله تعالى يقول : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم)
ويقول سبحانه : (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو
خير للصابرين) ويقول سبحانه : (ولكم فى القصاص حياة) .

والقتل أيضا لدفع الفساد لا يعد جريمة ، لأنه منع لاستمرار جرائم ،
وأخذ السبيل عليها ، ليسير الناس فى الطريق القويم ، فان الله تعالى يقول :
(م ٢٨ - العموبة)

ب الفساد (فكل افساد منهي عنه ، وكل محاربة لها استجابة لنهي بتنفيذ لأمره ، فلا يمكن أن يعد جريمة .

قتل أو قطع الأطراف بحق يدور حول هذين الأمرين ، وهما : يمثل فعله ، ودفع الفساد الذي يقوم به ، ولنتكلم في صور هذين : فاز :

قتل :

لقتل القاتل ، أو قطع يد القاطع ، أو نحو ذلك ، صور مختلفة .

لصورة الأولى : أن يتولى القتل ولي الأمر أو نائبه أو من يأذن له من أولياء المقتول ، ومثل ذلك القطع ، وفي هذه الصور لا شبهة في القتل بحق والذي تولاه هو من يقوم بتنفيذ الحقوق ، وإذا كان ذلك غير جائز ، فإنه لا يمكن أن يقتصر من أحد ، وإن هذه الصورة عدالة فيها بديهية ، ما كان لنا أن نذكرها وما ذكرناها إلا لتتميم صور العقلية التي تفرض ، ولأنها أول الصور التي تتبادر إلى ذهن من قوله تعالى : (أن من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا) .

الصورة الثانية : أن يقتله ولي الدم الذي يكون له حق المطالبة بدمه الذي جاء النص بحقه ، وهو قوله تعالى (ومن قتل مظلوما ، فقد جعلنا لوليه سلطانا ، فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا) .

والفقهاء اختلفوا في هذه الصورة ، فقال الجمهور لا قود ، ولكن مزر لأن القصاص يقتضي حكما ، ولأن التنفيذ يكون بحضرة سلطان ، حتى لا يكون اعتداء في القصاص بأن يقتله بغير الآلة التي يباح القصاص بها ، أو بأن يمثل بالجنة مدفعا بالغبط ، هكذا ، وكان التعزير لكل هذا ، ومن الفقهاء من قال إنه لا يعزر . ولنتقل لك عبارة المغنى في هذا المقام ، فهي موضحة مبينة ، فقد قال : ولا يجوز استيفاء القصاص إلا بحضرة السلطان وهو

مذهب الشافعي ، لأنه أمر يفتقر إلى الاجتهاد ، ويحرم الحيف فيه ، فلا يؤمن الحيف مع قصد التشمي ، فإن استوفاه في غير حضرة السلطان ، وقع الموقع . ويعزر لافتيات بفعل ما منع فعله ، ويحتمل أن يجوز الاستيفاء بغير حضور السلطان إذا كان القصاص في النفس ، لأن رجلا أتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم برجل يموذه . فقال : إن هذا قتل أخى ، فاعترف بقتله . فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : اذهب فاقتله ، رواه مسلم بمعناه ، ولأن اشتراط حضور السلطان لا يثبت إلا بنص أو إجماع أو قياس . . .

ويستفاد من هذا النص أنه لم يقل أحد أنه يقاد منه ، لأن القتل بحق ، ولكن الذي فات هو حكم السلطان ، ولم يكن الحكم ، وإن الذين قالوا لا تعزير وهم قلة نادرة اعتمدوا على الحديث ، ولكن يلاحظ أن الحديث اشتمل على حكم بالقصاص ، والذي تخلف هو كون الاستيفاء في حضرة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم .

ولا شك أن التعزير واجب . وهو حق لكي تستقر الأمور ، وإن منع القود إنما هو في حال ما إذا اعترف القاتل بالقتل ، أو قامت البيانات القاطعة الخبئة أنه القاتل بلا ريب .

ويلاحظ أن الفقهاء بكادون يجمعون على أنه لا قود ، فلا يحكم بإعدام القاتل ، ويظهر أن القضاء المصرى يسير في كثير من أحكامه على ألا يحكم بالإعدام في حال الأخذ بالنار إذا كان المقتول ثبت أنه كان قاتلا للولي القاتل . ولكن وجدت دعوة لتشديد حكم العقوبة على القاتل ثارا بزعم أن ذلك يقطع هذه العادة التي تستهين بنظام القضاء ، ولا سحب أنها تؤدي إلى النتيجة المبتغاة ، إنما الذي يؤدي إلى شيوع تلك العادة المرذولة هو تأخير القضاء ، وفتح باب التخفيف عن القاتل ، لأسباب مختلفة . الأمر الذي لا يمكن أن يشفى عيظ المجنى عليه ، والمنافى لمبادئ الشرع الثابتة . فالقضاء عليها بملافة سببها .

قوله الثالثة : أن يقتل القاتل أجنبي ليس هو ولي الدم ، بل هو القاتل ، أو ذى قرابة بعيدة للمقتول ، أو قرابة قريبة ، وجد من هو أولى منه بطلب الدم ، فإن كلمة أجنبي تشمل ، وتشمل غيرهم ، ويدخل فيها رجل قتل من اشتهر بالشر ، قطعاً لشره ، لأنه أذى فى منطقته .

لجمهور أوجب القصاص من القاتل ، وروى عن بعض التابعين هذه الحال ، والأصل فى هذه المسألة هو أن القاتل معصوم ، والحكم بالقود منه ، وذلك لأن عصمة الدم ثابتة بيقين ، فبين واحتمال البراءة ثابت قبل الحكم . لاحتمال نقصان الأدلة ، واحتمال العفو من قبل ولي الدم ، ومع هذا الاحتمال جوهه لا يكون يقين بزوال العصمة ، فيبقى الدم معصوماً ، غير ولي الدم ، فقد اعتدى على دم معصوم ، فيؤخذ به ، ومن لولى الدم أن يقتله إلا إذا قام الدليل الذى يمكنه أن يتقدم

تابعين الذين استقطوا القصاص إذا قتله أجنبي قالوا إن العصمة احتمالات التى ذكرت ليست احتمالات ناشئة عن الدليل ، بل الناشئة عن دليل لا تمنع القطعية فى الأمور العملية ، وهذا سبب لقيام الدليل على قتل القاتل ، فإنه لا يبرأ الأجنبي إلا إذا قتل القاتل الأصل .

إن رأى الجمهور انحط للدماء ، وأقرب إلى النظام ، ولكن لراى موضوع من العمل .

ول أنه إذا كان الأجنبي الذى قتل كان فى حال تجعل له عذراً ، ساء مع صديقه ، فجاء آخر وقتله فثارت نفسه ، ولم يملك ترك ما ارتكب ، أو خالاً لم يكن ولي الدم رأى ابن أخيه نفسه ، وصمم على قتل قاتله ، فإنه يكون فى هذه الحال يعذر فيها الأجنبي القاتل ، لا يكون قود ، ولا يعتبر القاتل

الأصل معصوم الدم بالنسبة له ، وفى مثل هذه الأحوال نختر العمل برأى بعض التابعين .

قتل غير القاتل بحق :

٣١٠ - كان الكلام فى قتل من قتل ، ومقدار الحق عند من يقتله ، أما هذه الحال فإن المقتول لم يقتل أحداً ، ولكن كان قتله بدافع من الحق الشرعى أى حق الله تعالى ، أو بدافع من الحق الشخصى الذى يجب الدفاع عنه ، فهل يكون القاتل فى هذه الحال معتدياً يستحق القود !

لا شك أن القتل بأمر الإمام العادل ، أو بعمل ثوابه لا اثم فيه مادام الأساس هو تنفيذ أحكام الله تعالى ، وإقامة مصالح العباد ودرء الفساد ، فإن ذلك داخل فى سلطانه ، وتنظيم أمور الدولة يحتاج إليه ، بل إن القيام بالحدود الشرعية وتنفيذ المصالح يعد من العبادة التى يثاب عليها المكلف الذى يقوم بها ، والتى هى من عمله .

وإذا قام بالقتل من لم يكن من قبل الإمام ، أو بأمر ، فإن لذلك أحكاماً ، فذكرنا بعد أن نذكر مثلاً أن يقوم بالقتل بأمر من له السلطان كان يكون رجل اشتهر بالشر والفساد وانتهاك الأعراض ، واستباحة الدماء والأموال ، والسعى فى الأرض بالفساد فأعلن الحاكم أن على الناس أن يحضروه إليه حياً أو ميتاً . وأن من يلقاه يقتله ، فإنه بذلك يكون مباح الدم ، إذ أنه قد أباح دمه بالفساد الذى ارتكبه ، واستمراره فى غيه ، وأصبح لا سبيل للخلاص من آثامه إلا بقتله ، وأباح ولي الأمر لكل من وجد أنه يقتله ، فإن دمه يذهب هدراً جزاً بما قدم من آثام ، وأورث الناس من آلام ، ولن يقتله ثواب من الله . وثواب من الناس ، وقد ضيع الدم صاحبه .

٣١١ - وننتقل بعد ذلك إلى القتل بغير أمر من أحد ، ويكون القتل لدفع الشر ، وذلك يرجع إلى حالتين :
أحدهما : أن يكون القتل لحق الشارع .

ن يكون لحق القاتل ، ولحمية نفسه أو عرضه أو ماله .
مور :

ن يكون القتل لزان محصن من غير اذن ولى الأمر ، فان
قد اختلفوا فيه على فريقين :

ما قال : لا قود فيه ، ومن هؤلاء الحنابلة ، والحجة ان
المحصن يستحق الرجم ، فهو غير معصوم الدم ولا يصح ان
من معصوم الدم بغير المعصوم اذ انهما ليسا سواء ،
ص أساسه التساوى ، وهو بذلك يشبه المحارب الذى يحل
وانه بمقتضى ما قلنا سابقا يجب ان يعزر فاعل ذلك . لان
الإمام ، ولا بد فيه من حكم ، ولكيلا تكون أمور الناس
بلا ضابط يضبطها ، ولا نظام يجمعها ، ولأنها فصل
فيه اذ يجب ان تتعرف أحوال شهود الزنى ، ونحو ذلك
رى فيها التحقيق .

يو الثانى : قال : ان فيه القود ، لأنه معتمد بالقتل اذ
لحد د الى الإمام ، وشبهه الشافعى بما اذا قتل القاتل اجنبى
ولى الدم .

الحق اننا نرى ضرورة التعزير ، وان يكون شديدا ، وان
عب الدية ، ولا الكفارة ، لأن الزانى المحصن مباح الدم
ة للإمام ، وان ذلك يورث شبهة بالنسبة لغير الإمام ،
ص يدرأ بالشبهات كالحدود ، فاذا كانت استباحة دمه
مسوغا لقتله بالنسبة للإمام ، فهو تصلح شبهة تمنع القود
ة لغيره .

قتل المحارب اذا نسل الى داخل الدولة الإسلامية غير طالب
بل دخل لتعرف الأحوال ، أو فرارا من الميدان ، فانه لا يقاد
لأنه مباح الدم بحكم محاربته للدولة الإسلامية ، ولا نعلم
مخالفا ، ويختلف الأمر اذا دخل طالبا الأمان ، فانه لا يحل
وكان عمر بن الخطاب يقتل من يقتله ، ليرغب الناس فى
، ونرى أنه لا يحل القتل ولكن لا يكون قود لوجود الشبهة .

(ج) ومنها قتل المرتد - اذا قتله غير الإمام ، فان الأكثرين من الفقهاء
قالوا انه لا قود فى قتله ، لأنه مباح الدم بحكم رده ، ولكن يعزر
من يقتله ، لأن الأمر فى اقامة الحدود الى الإمام ، اذ أنها واجبة
ولأنه هو الذى يستتيب ، وليس ذلك من شأن الناس ، ومع أن
القتل ليس حقا لغير الإمام ، الا أن استباحة دمه كان بالنسبة لغير
الإمام شبهة ، ومع الشبهة لا يجب القود ، ولكن يكون التعزير
الشديد ، وبعضهم قال يقاد منه لأن الردة تبيح الدم بشرط
الاستتابة ، وهى عمل الحاكم ، واذا كان الدم غير مباح الا بشرط ،
فان عصمته باقية حتى يتحقق الشرط ، وليس تحقق الشرط من عمل
غير الإمام أو نائبه .

يجب ان يلاحظ ان ذلك الكلام موضوعه اذا كان المرتد حكم رده
القتل وذلك فى الرجال بالاتفاق ، اما ردة النساء فقد قال كثيرون
من الفقهاء ان المرأة اذا ارتدت لا تقتل ، وعلى رأى اولئك الفقهاء
تكون معصومة الدم ، وان كانت تحبس ، ويكون القاتل لها قد قتل
صاحبة دم معصوم قيقاد بها ٣

ذلك هو حكم المرتد ، وتلك أحواله ، ولننقل الى امر رابع ٤

(د) قتل الذين يثيرون فى الأرض الفساد ، وقد امتنعوا على الحكام ،
كان اعتصموا بكهف فى جبل ، أو اختفوا فى بيداء ، وقد أعلن
الحكام فسادهم وهم يتحرون عنهم ، وان كانوا لم يأمروا
بقتلهم . فاذا وجدهم واحد ولم يتمكن من اخذهم وتوصيلهم
للحكام الا بالقتل فقتلهم دفعا للشر لايقاد منه ، ونقول فى ذلك
لابد ان يصدر قرار من الحاكم بفسادهم وتكرر القتل أو العبث
فسادا منهم ، فان كانوا كذلك ، فانهم يكونون مباحى الدم ، وان
لم يأمر ولى الأمر بقتلهم ، ولكن يجب التحرى فى حقيقة أمرهم ، لكن
يكون القود من قاتلهم أولا يكون ، وذلك التحرى يكون بالقضاء ،
لا بمجرد قرار الوالى ، والله سبحانه وتعالى اعلم .

فهو صور للحال الأول التي يكون فيها القتل لحق الشارح ،
مع .

لثانية وهي التي يكون القتل بحق لأجل الدفاع عن حق شخصي
لأن القتل دفاعا عن النفس أو دفاعا عن المال ، أو دفاعا عن
يكون ثمة إزالة لعضو من الأعضاء بسبب الدفاع عن السستر
يكون عليه البيت ، ولذلك صور :

دفاع عن النفس بأن يهاجمه شخص يريد قتله ، فلا يستطيع
بقتله ، وقد اتفق الفقهاء على أن المقتول يذهب دمه هدرا ،
يستطيع التخلص منه إلا بقطع عضو من أعضائه ، لأنه إذا
قتل النفس ، فأولى أن يسوغ قطع العضو ، ما دام لم يتجاوز

الجصاص في كتابه أحكام القرآن أنه في حال الدفاع عن
القتل واجبا ، ولنترك الكلمة له فهو يقول : أن الواجب
نفسا أن يقتله ، وأنه لا يسعه ترك قتله مع الإمكان ، ويستدل
في الدليل قوله تعالى : (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
بما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى ، فقاتلوا تبغى حتى
(فأمر الله تعالى بقتال الفئة الباغية ، ولا بغى أشد من قصد
غير استحقاق ، فاقترض الآية قتل من قصد غيره ، وقال تعالى :
فصاص حياة) فأخبر أنه في إيجابه الجصاص حياة لنا ، لأن
القتل متى علم أنه يقتص منه ، كيف قتله ، وهذا المعنى موجود
لقتل غيره ، لأن في قتله أحياء لمن لا يستحق القتل ، وقال
هم حتى لا تكون فتنة) فأمر بالقتال لنفي الفتنة ، ومن الفتنة
س بغير حق ٠٠٠ عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله
م (من شرع سيفه ثم وضعه (١) ، فدمه هدرا) ، وقد روى عن

من كلمة فوضعه ، أي وضعه في موضع يريد به القتل .

النبى صلى الله تعالى عليه وسلم في أخبار مستفيضة (من قتل دون نفسه فهو
شهيد ، ومن قتل دون أهله فهو شهيد ، ومن قتل دون ماله فهو شهيد) (١) .

وهذا الكلام يدل على أمرين :

أحدهما : أن الدفاع عن النفس واجب إذا صاوله معمد أراد قتله ، لأن
ذلك المعتدى أهدر دمه باعتدائه ، وليس دم المعتدى بمساو لدم البرى ، حتى
يكون الأمر جوازا ، فهما ليسا على سواء .

والأمر الثاني الذي يدل عليه ذلك الكلام أن دفع القاتل عن نفسه
بالقتل يشبه القصاص وله أثر القصاص من منع المعتدين أن يقتلوا النفس
البريئة بغير حق .

ولقد اعترض بعض المعترضين بأن الآخر لم يقتل ، وإن كان قد شرع ،
فكيف يقتل ، فرد ذلك الجصاص بقوله : فإن احتجوا بما روى عن النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال : (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث :
كفر بعد إيمان ، وزنى بعد احصان ، وقتل نفس بغير نفس) فلا يجوز قتله
قبل أن يقتل بقضية نفى صلى الله تعالى عليه وسلم قتل المسلم إلا بإحدى
ما ذكر ، وهذا لم يقتل بعد فلا يستحق القتل ، قيل له هذا القاصد لقتل غيره
ظلما داخل في هذا الخبر ، لأنه أراد قتل غيره . فأنما قتلناه بنفس من قصد
قتله ، ادلا يقتله ، فأحيينا نفس المقصود بقتلنا إياه ، ولو كان الأمر في ذلك
على ما ذهب إليه هذه الطائفة من حظر قتل من قصد قتل غيره ظلما ،
والإمهالك عنه ، حتى يقتل من يريد قتله لوجب فعله في سائر المحظورات إذا
أراد الفاعل ارتكابها من الزنى وأخذ المال أن نمسك عنه ، حتى يفعلها ،
فيكون في ذلك ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، واستيلاء الفجار
وغلبة الفساق والظلمة ، ومحو آثار الشريعة ، وما علمت مقالة أعظم ضررا
على الإسلام والمسلمين من هذه المقالة ، ولعمري أنها أدت إلى غلبة الفساق
من أمور المسلمين ، واستيلائهم على بلادهم حتى تحكموا فيها بغير

(١) أحكام القرآن ج ١ ص ٤٠١ .

وقد جر ذلك ذهاب الثغور ، وغلبة العدو حين ركن الناس
على ترك قتال الفئة الباغية ، والأمر بالمعروف والنهي عن
على الولاة في الجور ، والله المستعان .

به يرد على الطائفة التي تمنع رد الاعتداء بالدفاع عن النفس
بإذن الله المفلوب ، ولا تكن عبد الله الغالب ، وقد بين رضى الله
الاستسلام الفردي ، وكيف تجاوزه الى الاستسلام الجماعي
، وذهبت الكرامة ، وتولى أمور المسلمين شرارهم ، وغلب
فقد العدو الى ديارهم .

الفقهاء ، ومقتضى المنطق وما صرحوا به أنه لادية للمقتول ،
ما عن النفس ، لأنه قتل بحق ، والدية نوع من الضمان ،
ق والضمان ، اذ الضمان يكون مع الاعتداء ، ولا اعتداء في
، بل أنه كما قرر الجصاص واجب اذا تعين القتل سبيلا
م امرؤ في سبيل اذائه لواجب عليه .

نوعا من القصاص ، لأن الصائل كان حريصا على أن
كان حقا عليه أن يعامله بالمثل دفاعا عن نفسه ، وهو محق

بأن دم المقتول يذهب هدرًا كما صرح النبي صلى الله تعالى
صموا على ذلك اذا كان المهاجم المعتدى عاقلا بالغًا مسئولًا
ذا كان المعتدى مجنونًا أو صغيرًا أى غير مسئول عن جرائمه
لا يجب عليه القصاص اذا قتل ، فقد اختلفوا بالنسبة للدية
، قال جمهور الفقهاء ، لاتجب الدية ، وقال الحنفية تجب
ذلك تقوم على ثلاثة أمور :

لا يجب عليه القصاص اذا قتل ، والدفاع عن النفس الذى
م معنى القصاص ، كما أشير الى ذلك من قبل ، واذا كان
فدمه لا يكون مباحا بل هو معصوم الدم ، وتبدو عصمته

قاصر لا يمكنه أن يباح دمه ، فلا يعد باعتدائه قد أباح دمه .

ثالثا : أن إباحة القتل دفاعا عن النفس أو وجوبه يشبه المضطر الى
أكل مال الغير خوف الموت جوعا ، فإن الأكل يكون واجبا ، ولكن يجب
تعويض صاحب الطعام عما أخذ ، فكون الأكل حقا للأكل لا يمنع التعويض ،
والإباحة كانت مقصورة على الأكل بغير اختيار من مالك الطعام .

هذه حجج الحنفية ، وحجة الجمهور تقوم على ما يأتى :

أولا : أن القاتل غير معتد فكيف يضمن دية جزاء دفاعه عن نفسه .

ثانيا : أن الحديث صرح بأن دم القاتل هدر ، والعبارة عامة تشمل
القاصر وغير القاصر ، فالتخصيص بالقياس لا يجوز ، لأنه لا يجوز أعمال
القياس مع النص .

ثالثا : أن الصائل بفعله قد صار غير معصوم الدم بالنسبة لمن صال عليه
وقد ردوا ما استدل به الحنفية ، فقالوا : أن القتل دفاعا ليس قصاصا
من كل وجه ، ولكنه في معنى القصاص رد الاعتداء بمثله ، ولا شك أن
صورة الاعتداء قد وقعت . ولا منجاة للمعتدى عليه الا اذا قتل المعتدى ،
فهو مضطر الى القتل ، وليس مختارا فيه ، ولا ضمان لأنه فعل مضطر ،
والاضطرار هنا يخالف الاضطرار الى الطعام لأن الاضطرار الى الطعام
من ذات المضطر ، لا من أمر خارج ، والإتلاف الذى يسببه الاضطرار
الى الطعام هو إتلاف للطعام ، والطعام ليس منه اعتداء أوجد اضطرارا ،
وهو قابل للتعويض ، فبزوال الاضطرار بإكله تبقى حرمة المال ثابتة ،
فيجب تعويض ما أتلف ، بخلاف الاضطرار الى القتل ، لأن المقتول هو
الذى أوجد حالة الاضطرار ، فقد العصمة ، ويكون تعويضه عن صورة
الجريمة التى وقعت منه ، على أن التعويض سيكون لعائلته ، وهى مسئولة
عن تركه يعيش فى الأرض فسادا .

وأما قول الحنفية أن المجنون والصغير لقصورهما ليسا لهما أن يبيحا
فهما ، ولو رضينا بذلك لم يكن لرضاهما اعتبار ، فالجواب عنه أن العاقل
البالغ ليس له أيضا أن يبيح دمه ، والقتل دفاعا عن النفس ليس للرضا دخل
فيه ، إنما وقع الحال واقعة ، وانقاذ النفس من خطر داهم .

الطعام :

من صور القتال بحق ، القتل في حال الاضطرار الى الطعام .
 ان الجائع اذا كان في بادية ، ولم يكن معه طعام يطعمه ،
 به طعاما ، ولم يوجد من يعطيه بغير ثمن عاجل ، وكان معه
 طعام يفيض عن حاجته ، ويسع أن يأكل معه الجائع المضطر
 لحقه ، فانه يجب أن يعطيه ما يدفع غائلة الجوع ، ولو امتنع
 عن الجائع أن يقاتله حتى يأخذ منه ما يكفيه ، وإذا أعطاه
 الجائع القيمة في الحال أو عند الميسرة على حسب حاله .

عظله واضطر الى قتاله ، فان قتل صاحب الطعام ذهب دمه هدرًا
 القوت يقتل مظلوما فيصح طلب القود ، أو الدية على حسب

يرضى :

وقد قرر الفقهاء أن من القتل بحق أن يرى الرجل آخر يزني
 ، ولا يشترط أن يقتلها معا ، كما يشترط القانون المصري وقد
 أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يتعدى إذ أقبل رجل
 ف جرد من غمده ملطخ بالدماء ، حتى آوى الى مجلس عمر
 وأقبل جماعة من الناس ، فقالوا يا امير المؤمنين ان هذا قتل
 أنه ، فقال عمر للرجل : ما يقول هؤلاء ، فقال الرجل ضربت
 السيف ، فان كان بينهما احد فقد قتلته ، فقال لهم عمر ، ما يقول
 رب بسيفه ، فقطع فخذى امراته ، فأصاب وسط الرجل
 فقال عمر للرجل ان عادوا فعد .

المقتول هدرًا ، والمرأة وان كانت مطاوعة له ولم تكن
 دية فيها ، وتذهب هي الأخرى هدرًا .

روية التي رويت عن عمر رضي الله عنه كان أولياء الدم معتزفين
 ذلك كاف لإسقاط حقهم في المطالبة ، لأن الواقعة فيها معايينة

ولكن اذا لم يكن اعتراف من الأولياء اشترط ولكن اتسكون الشهادة
 الكاملة في الزنى ، وهي أربعة شهود أم يكتفى بشهادة اثنين ؟ قال بعض
 الفقهاء لابد من شهادة أربعة لأن الشهادة على الزنى التي تبرئ من القذف هي
 أربعة شهود لقوله تعالى : (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء
 فاجلدوهم ثمانين جلدة) والقتل أشد من القذف ، وإذا كان لا يبرأ من القذف
 الا بأربعة ، فبالأولى لا يسقط عنه القتل الا بأربعة أيضا ، وقد روى عن
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن رجلا قال يا رسول الله أرايت ان وجدت
 مع امرأتى رجلا ، أمهله حتى أتى بأربعة شهود ، فقال النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم (نعم) وروى عن علي رضي الله عنه أنه سئل عن رجل دخل
 مينة ، فإذا مع امراته رجل فقتلها وقتله ، فقال علي ان جاء بأربعة شهود ،
 والا فليعط برمته .

وقال بعض الفقهاء انه يكتفى في البيئة بشاهدين ، لأن الشهادة ليست
 على أصل الزنى ، إنما هي لمنع القصاص ، ولكن لا يثبت منع القصاص
 الا باثبات الزنى ، فهي دعوى تبعية ليست هي الأصلية ، ولا هي موضع
 الخصومة ، إنما موضع الخصومة هو منع القصاص ، وإذا كان القصاص
 يكتفى فيه شهادة اثنين ، فيكفى في نفيه شهادة اثنين أيضا والأول أحوط ،
 والقول الثاني أرفق بالناس ، وأحوط لمنع للعصاة .

٣١٥ - وهل يثبت هذا الحق لغير الزوج ، قرر الفقهاء أن ذلك أيضا
 يثبت لغير الزوج ، ان كان ثمة معايينة ، وروى في ذلك أن رجلا من المسلمين
 خرج غازيا ، وأوصى بأمله رجلا فبلغ الرجل أن يهوديا يختلف الى امراته
 فكمن له حتى جاء فجعل ينشد

واشعث غره الإسلام منى	خلوت بعمره ليل التمام
ابيت على ترائبها ويضحى	على جرداء لاحقة الحزام
كان مواضع الارتلاف منها	فنام بنهضون الى فنام

فقام اليه فقتله ، فرفع ذلك الى عمر رضي الله تعالى عنه ، فاهدر دمه ،
 والظاهر أن الواقعة ثبتت لدى الإمام عمر باقرار أولياء الدم الذين رفعوا
 الأمر اليه رضي الله تعالى عنه أو بأدلة أخرى .

س الفقهاء ان اى رجل يرى آخر يزنى ، فاذا قتله لا يؤخذ منه ، ولا يطالب بدية ، وذلك لأنه رأى منكرا ، وكان من ه ، لقول النبى صلى الله تعالى عليه وسلم : (من رأى منكرا ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك) ولأن الزنى جريمة مستمرة يجب المنع من استمرارها ، سبيلا للمنع ، فانه يكون قتلا بحق ، دفعا للمنكر ، ولأن ذلك على دفع الإثم والعدوان .

المعنى فى هذا المعنى ما نصه : واذا صال على انسان صائل به ظلما . أو يريد امرأة ليزنى بها فغير المصول عليه معونته عرض اللصوص لقافلة جاز لغير أهل القافلة الدفع عنهم ، الله تعالى عليه وسلم قال : (انصر أخاك ظالما أو مظلوما) من المؤمنين يتعاونون على الفتن) ، ولأنه لولا التعاون لذهبت أنفسهم . لأن قطاع الطريق اذا انفردوا بأخذ مال لم يعنه ينفون أموال الكل ، واحد واحدا ، وكذلك غيرهم .

ت الثابتة ان التعاون على دفع الآثام واجب ، وخصوصا اح والأعراض ، وقد جاء فى كتاب احكام القرآن للجصاص فعلم خلافا أنه لو أن رجلا قد شهر سيفه على رجل ليقتله المسلمين قتله ولا يعد هذا القتل دفاعا عن النفس ، ولكن على دفع العدوان ، ودفع العدوان يدخل فى قوله تعالى : البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) ، وقوله سلام : (الله فى عون العبد ما دام العبد فى عون أخيه) .

من القتل لأجل العرض الذى يسقط القود قتل الرجل بزم منه اذا علم أنها تزنى . وثبت لديه ذلك فاذا علم الرجل ، وقام الدليل لديه على ذلك ، فقتلها فانه لا قود عليه من هذه ناحية كونه أباه ، ولذلك أسقط القود فى هذه الإمام مالك ، ب القود فى قتل الأب ولده . بان أضجعه وقتله بالسيف ، من الرجل أخته لعلمه يقينا بأدلة تثبت بين بدى القضاء أن

أخته تزنى ، فانه لا يقاد بها ، ولا دية لأنه لا عدوان . ومثل الأخ ذوو الأرحام الذين يتعيرون بزنى ذات الرحم المحرم .

ويفرق بين قتل الرجل ذات الرحم المحرم منه ، وقتل الأجنبى منها ، بان قتل الأجنبى انما يسقط القود عند الكثيرين من الفقهاء الذين يسقطونه وبان اسقاطه عن الأجنبى اذا وجدتهما فى حال تلبس ، فيكون القصد منع استمرار جريمة تدعو الى اشاعة الفاحشة فى الذين آمنوا ، ولذلك يشترط فى اسقاط القود أن تكون الحال حال تلبس بالجريمة ، اما سقوط القصاص عن ذى الرحم المحرم ، فيكفى فيه العلم الحازم المطابق للواقع عن دليل ، لأن السبب هو دفع العار ، وذلك يبعث عليه العلم . ويجعله فى حال عذر . وان لم يكن ذلك بحق شرعى ثابت ، بل لعذر قائم .

ويلاحظ ان قتل القريب لذات الرحم منه له صورتان :

الأولى : أن يقتلها فى حال تلبس ، وهذا يكون قتلا بحق ، لأنه يراها مع الزانى فى حال جريمة ستمرة يجب قطع استمرارها ، فان تعين القتل سبيلا لذلك لم يكن منه منصاص ، ويكون القتل بحق .

الثانية : أن يكون القتل عند العلم ، ولم يكن حال التلبس ، وفى هذا الحال لا يكون القتل بحق ، ولكن يكون القاتل معذورا للعار الذى يلحقه من استمرار هذه المرأة فى غيها ، ويظهر أن قتل الزوج لزوجته كذلك يفرق فيه بين صورتين .

وسنوضح قريبا الفرق بين القتل بحق . والقتل الذى يعذر فيه القاتل ان شاء الله تعالى .

القتل دفاعا عن المال :

٣١٧ - ومن القتل الذى لا قود فيه القتل دفاعا عن المال ، فقد قال النبى صلى الله عليه وسلم (من أريد ماله فقاتل فقتل فهو شهيد ، ولا يكون شهيدا الا اذا كان مأمورا بالقتال دونه ، ولا يكون مأمورا بالقتال دونه الا اذا كان قتله مباحا له ليصون ماله ويحفظه ، وقد روى عن ابن عمر أنه رأى

اليه السيف ، قال الراوى فلو تركناه لقتله ، وجاء رجل الى ، فقال له لص دخل بيتي ، ومعه حديدة أقتله ؟ قال نعم ، أن تقتله ، وهذا مذهب التابعين ومن جاء بعدهم من الأئمة

النبى صلى الله تعالى عليه وسلم أنه جاء اليه رجل يقول له : لرجل يأتيني يريد مالى ، قال عليه السلام : فكره الله ، قال فان قال استعن عليه من حولك من المسلمين ، قال : فان لم يكن حولي فاستعن عليه السلطان ، قال فان نأى عنى السلطان ، قال قاتلنى تمنع مالك ، وتكون شهيدا فى الآخرة) وإذا كان شهيدا منه يكون بحق ، وقد صرح بالإذن به النبى صلى الله تعالى عليه

بيت النبوى اشارات الى وجوب التعاون بين المسلمين ، وان فى مضمون الخصومات والنزاع على الأموال ، مطلوب وانه اذا فاض ما بينهم من نزاع يجرى بين أحدهم ، فالسلطان هو ، ماذا كان فى مكان ناء عن السلطان ، ولا سبيل الى دفع ل يكون واجبا

سبب للمال أو السارق له اذا كان فى مكان ناء عن العمران . فان ، فانه من قطاع الطريق على المارة ، المحاربين لله ولرسوله تعالى فيهم (إنما جزاء الذين يحاربون الله ويسعون فى الأرض واولاو بصلبوا أو تقطع ايديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من مخرى فى الدنيا ، ولهم فى الآخرة عذاب عظيم) .

على الناس فى حال النأى عن السلطان يكون عادة من مسلحين بال بقوة السيف ، فالدفاع ليس عن المال فقط ، بل عن المال

لبيت بلا اذن :

نرى القرآن الكريم أنه لا يصح لأحد أن يدخل دار غيره تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم)

حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ، ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون ، فان لم تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وان قيل لم ارجعوا فارجعوا هو أركى لكم ، والله بما تعملون عليم ، ليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم ، والله يعلم ما تبدون وما تكتمون) .

فهذا النص الكريم يفيد - أولا - أن للبيوت حرمة لا يجوز لأحد أن ينتهكها ، وأن أهلها لهم ان يمنعوا الداخلين بكل ضروب المنع ، على الا يستعمل الشديده منها الا اذا لم يجد الأمل . ويدل - ثانيا - على أن الدخول غير جائز ، ولو لم يكن فيها أحد ، لأن فى الدخول ولو لم يكن أحد فيه اعتداء على حق الملكية ، فوق ما فيه من تكشف للأستار ، ومادامت هذه البيوت مسكونة ، ويدل النص - ثالثا - أن البيوت غير المسكونة لا يدخلها الا اذا كان له فيها متاع ، فاذا لم يكن له فيها متاع لا يجوز له أن يدخلها احتراماً للملكية ، وفى حال وجود المتاع يتعارض حقا له فى الملكية ، فحق صاحب المتاع أن يأخذه ، وحق صاحب البيت أن يمنعه ، فيؤثر حق صاحب المتاع ، لأنه لا ضرر على مالك البيت مادام غير مسكون فيكون المنع فيه ضرر ، ولا نفع لصاحب البيت منه .

وان المنع من البيت اذا فتح بغير اذن يكون بالأمر بالخروج سواء اكان الداخل معه سلاح أم لم يكن ، مادام معتمدا الدخول من غير استئذان ، فهو متعد بالدخول ، فلصاحب البيت أو الدار أن يمنع استمرار التعدي ، فان خرج يطلب الخروج لا يجوز الضرب ، لأن الضرب حينئذ هو الذى يكون فيه التعدي ، ويصح أن يقترب بطلب الخروج ترهيب أو تهديد لأنه أفرعه بالدخول من غير اذن ، فكان له افزاعه بالتهديد من غير أن يتجاوزوه .

فان لم يخرج بالأمر أو بالدفع البدنى ، فان له اخراجه بالضرب بأسهل ما يضرب به ، فان كان الضرب باليد يخرج له لا يتجاوز ذلك من غير قسوة ، وان كان الضرب بالعصا هو الذى يجدى ، ولم يجد اللطم ، ضرب ولا يجوز ضربه بالحديد مادام يجدى الضرب بالعصا ، اذا أن الحديد آلة قاطعة ، وقد يؤدى قطعها الى القتل ، ولو لم يقصد اليه ، واذا كان بالضرب قد ذهب موليا لم يكن له القتل ويعد هو معتديا اذا قتله ، ويكون عليه عقوبة القتل . (م ٢٩ - العقوبة)

الضرب قد عطل له عضوا ، كان يكون قد أفقده الأذن ، وكان الضرب في غير اعتداء فانه لا أرش فيه ، ولا قصاص ، كان فيتعاركا ، ويتغالب ، فلا يستطيع أن يقاوم اعتدائه الا بضربة أو محدثة بها شللا ، فانه لا قصاص ولا أرش .

يكن دفعه الا بالقتل فقتله ، فانه لا دية ولا قصاص ، فان تعاركا بد أن أحدهما سيقتل الآخر لامحالة ، فاذا قتله صاحب البيت دية لأنه قتله بحق ، وان قتله الداخل بغير إذن فقد قتله ببداء والانتها ، فيكون مستحقا للقصاص اذا طلب ول

أ نرى أن القتل لا يكون الا آخر المراتب ، ولا بد أن يعالج أن آخر الدواء الكى .

قبل أن يحاول المعالجة بالأمور السابقة ، فان لذلك صورتين :

أ أن يكون ظاهر الحال أنه لا يمكن أن يكون قاصدا القتل ، مجرد من السلاح ، وليس في ظاهر أمره أنه يريد اعتداء عضو أو مال ، كأن يدخل لإرادة الصلح في خلاف ، أو نحو هذه الحال يكون القصاص على صاحب البيت ، وكذلك اذا كانت ه وليس في قدرته اعتداء .

أن يدخل في عراك بسبب إرادة رب البيت الدفع بالقوة وأرادها ، فاذا قتل الداخل يكون قتلًا بعذر ، تجب فيه الدية .

بن قدامة في المغنى ان ذلك الترتيب يجب أن يكون في كل اعتداء النفس فلا يكون الدفاع متجها الى القتل الا اذا تعذر الدفع وهكذا ، وان تجاوز الأسهل الى الأصعب مختارا نال عقاب لم يكن مختارا سقط العقاب .

٣١٩ - وذلك كله اذا دخل من الباب الذى يدخل منه عادة ، فهل اذا تسور الحائط أو نقب نقيا فيه أ يكون الحكم كذلك أم يختلف ؟ في أحكام القرآن للجصاص مانصه :

ذكر ابن رستم عن محمد عن أبي حنيفة أنه قال في اللص ينقب البيوت يسعك قتله ، لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم . (من قتل دون ماله فهو شهيد) ولا يكون شهيدا الا وهو مأمور بالقتال ان أمكنه . فقد تضمن ذلك ايجاب قتله اذا قدر عليه . وقال أيضا في رجل يريد قلع سنك قال فلك قتله اذا كنت في موضع لا يعينك الناس فيه ، وذلك لأن قلع السن أعظم من أخذ المال ، فاذا قتله لحفظ ماله فأولى أن يجوز القتل من أجلها .

وان هذا الكلام يستفاد منه أن القتل يكون اذا امتنع عليه أن يستعين بأحد لدفعه .

ولكن أيجوز لنا أن نعتبر النقب ذاته اعتداء يحل دمه ، نقول أن النقب اذا نهاه عنه واستمر فيه فانه يجوز أن يمنعه من الاستمرار فيه بالقتل .

ويلاحظ أن هذا النص يستفاد منه أن الدفاع عن النفس يتضمن الدفاع عن عضو من الأعضاء ، فمن أراد قلع العضو عنوة ، فهو مثل من أراد قتل النفس على سواء ، تجرى فيه أحكامه .

دفاع المرأة عن نفسها :

٣٢٠ - دفاع المرأة عن نفسها ، اذا راود رجل امرأة عن نفسها ، ثم حاول اكراهها على الزنى ، فدافعت عن نفسها . ولم يكن من يدفعه عنه فقتلته ، فانه لادية ولا تنقاد لأجله ، وذلك لأنه معتد ، وقتله يكون بحق ، واذا كان الاعتداء على المال بسوغ القتل للدفاع عنه ، فأولى الاعتداء على المرأة بفعل المحرم يكون مسوغا للقتل دفاعا ، اذا كانت قد استعانت فلم تعن ، فان من تقتله يكون قتله بحق اذا تعين القتل منعا لاستمرار الجريمة .

وقد جاء في المغنى لابن قدامة مانصه قال أحمد في امرأة أرادها رجل على نفسها فقتلته لتحصن نفسها ، فلا شيء عليها ، وذكر حديثا يرويه الزهرى

سعد عن عبيد بن عمران أن رجلا أضاف ناسا من هذيل ،
سبها فرمته بحجر ، فقتلته ، فقال عمر رضى الله تعالى عنه :
، ولأنه إذا جاز الدفع عن ماله الذى يجوز بذله وأباحته
لها وصيانتها عن الفاحشة التى لا تباح أبدا أولى . إذا ثبت
لها أن تدفع عن نفسها أن أمكنها ذلك . لأن التمكين منها
الدفع نوع تمكين) .

ن أن دفع المرأة عن نفسها من أرادها على نفسها واجب ،
لأنه يتمكن منها لأن ذلك حرام ، فإن مكنته ، فقد ارتكبت
إليه ، وترك المحرم واجب ، فما يكون سبلا لله يكون

ن عمر رضى الله عنه خبر قتل المرأة من أكرهها فمضت
زار اعتداء عليها بالقتل ، فقد روى عن الليث بن سعد
التالية التى جاءت فى كتاب الطرق الحكمية لابن القيم ،

سعد أتى عمر بن الخطاب يوما بفتى أمرد ، وقد وجد
الطريق . فسأل عمر عن أمره واجتهد فلم يقف على خبر ،
فقال اللهم أظفرنى بقاتله ، حتى إذا كان على رأس الحول
لقى بموضع القتل . فأتى به عمر ، فقال ظفرت بدم القتل
فدفع الصبى إلى امرأة ، وقال لها قومي بشأنه ، وخذى منا
من يأخذه منك ، فإذا وجدت امرأة تقبله وتضمه إلى
بمكانها ، فلما شب الصبى جاءت جارية . فقالت للمرأة إن
يك ليبيعننى بالصبى لئراه وترده إليك قالت : نعم اذهبى به
ذهبت بالصبى والمرأة معها ، حتى دخلت على سيدتها ، فلما
وضمته إليها ، فإذا هى ابنة شيخ من الأنصار من أصحاب
الله تعالى عليه وسلم ، فأتت عمر رضى الله تعالى عنه ، فأخبرته
به ، ثم أقبل إلى منزل المرأة ، فوجد أباهما متكئا على باب
يافلان ما فعلت ابنتك فلانة ؟ قال جزاها الله تعالى خيرا

يا أمير المؤمنين هى من أعرف الناس بحق أبيها مع حسن صلاتها ، والقيام
بدينها ، فقال عمر قد أحببت أن أدخل إليها فأزيدها رغبة فى الخير ، وأحثها
عليه ، فدخل أبوها ، ودخل عمر معه ، فأمر عمر من عنده فخرج ، وبقي
هو والمرأة فى البيت ، فكشف عمر عن السيف ، وقال أصدقينى ، والا ضربت
عنقك ، وكان لا يكذب ، فقالت على رسلك ، فوالله لأصدقن ، إن عجوزا
كانت تدخل على ، فأتخذها أما ، وكانت تقوم من أمرى بما تقوم به الوالدة
وكننت لها بمنزلة البنت ، حتى مضى كذلك حين . ثم أنها قالت : يا بنية انه
قد عرض لى سفر ، ولى ابنة فى موضع أنخوف عليها فيه أن تضيع ، وقد
أحببت أن أضمها إليك حتى أرجع من سفرى ، فعمدت إلى ابن لها شاب أمرد ،
فهياته كهيئة الجارية ، وأتتني به لا أشك أنه جارية ، فكان يرى منى ما ترى
الجارية من الجارية . حتى احتضننى يوما وأنا نائمة ، فما شعرت حتى علانى
وخالطنى ، فمددت يدي إلى سفره كانت إلى جانبي فقتلته ، ثم أمرت به فألقى
حيث رأيت فاشتملت منه على هذا الصبى ، فلما وضعتة القيته فى موضع
أبيه ، فهذا والله خبرهما على ما أعلمتك ، فقال صدقت ، ثم أوصاها ، ودعا
لها وخرج ، وقال ، لأبيها : نعمت الابنة ابنتك (١) .

ولاشك أن القصة تبدو غريبة تشبه قصص التسليخ ، ولكنها على أى
صورة تدل على أن المرأة إذا قتلت من يتعدى عليها لا شئ عليها ، ولولا أنها
توافق رأى عمر الذى حكيتاه آنفا قبلها ، وأنها برواية الليث بن سعد
فقيه مصر . وأنها جاءت فى كتاب قيم لابن القيم ما اثبتناها الا لذلك والقتل هنا
لمنع الاستمرار فى الجريمة ، لا لمنع أصلها .

وانها جاءت فى كتاب قيم لابن القيم ما اثبتناها الا لذلك والقتل هنا لمنع
الاستمرار فى الجريمة ، لا لمنع أصلها .

دفاع المرأة عن نفسها واجب :

٣٢١ - ويلاحظ أن ابن قدامة فى المغنى يقول إن القتل دفاعا عن
المرادة واجب ، لأنه منع من التمكين من محرم ، بخلاف القتل دفاعا عن

(١) كتاب الطرق الحكمية ص ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ طبعة دمشق .

بواجب ، بل هو جائز . مسوغ ، وليس بواجب ملزم ، وقد الجصاص في أحكام القرآن للجصاص أن القتل دفاعا أن تعين القتل طريقا للنجاة ، ولم يكن سبيل لغيره الوجوب رأى الحنفية ، وعدم الوجوب رأى الحنابلة .

أمورا ثلاثة : قتل المرأة من يراودها عن نفسها ويحاول واجب ، وكذلك قتل الشخص من يحاول قتله ، أو سلب مع المضطر لمن منعه الطعام .

بهاء متفقون على أن قتل المرأة من يحاول الاعتداء عليها لم دفعه الا بالقتل واجب ، لأنها ان سكنت مع القدرة على نفسها ، فشاركته في اثم الفاحشة ، وذلك حرام بالاتفاق يؤدي اليه حرام لامحالة ، ودفع الحرام واجب ، وقد قبل .

عن النفس فهو موضع خلاف ، كما ذكرنا ، ففريق من الج ، ان تعين القتل ، لأنه قد مكن من قتل نفسه ، وقتل هو موضع الاتفاق ، فالتمكين منها مع القدرة على الدفع . وقد سمي الله سبحانه وتعالى السكوت عن الجهاد بعدم إلى التهلكة كما قال سبحانه وتعالى : (وأنفقوا في سبيلكم إلى التهلكة) .

انه ليس بواجب ، بل هو أمر مسوغ لا يلزم ، ويقول في أما من أريدت نفسه أو ماله : فلا يجب عليه الدفع لقول في عليه وسلم : (اجلس في بيتك ، فان خفت أن يبهرك سط وجهك) وفي لفظ فكن عبد الله المقتول ، ولا تكن لأن عثمان رضى الله تعالى عنه ترك القتال مع امكانه ،

الوجهة القياسية يتنازعها نظران ، وبذلك يكون للقياس أن السكوت عن الدفاع يؤدي إلى اهلاك المرء نفسه ،

وأن الذي يهلكه معتد ، والاعتداء يهدر الدم ، فيكون الدفاع واجبا أوجبه المحافظة على النفس العادلة ، وإباحة النفس المعتدية ، فهذا الوجه يوجب القتل دفاعا عن النفس .

والوجه الثاني من وجهي القياس انه ستفقد إحدى النفسين المعتدية أو العادلة ، وعندئذ يكون الأمر فيهما سواء ، فاما أن يختار أحياء نفسه ، واما أن يختار أحياء نفس الآخر ، وان ذلك يقتضي الجواز ولا يقتضي الوجوب ، ويزكي ذلك أن هذه حال اضطراريه للمعتدى عليه ، والرخصة الاضطرارية تسوغ الفعل ، ولا تسوغ الاعتداء على حق الآدمي ، ولا شك أن المعتدى له حق الحياة ، وان لم يكن في قوة حق الحياة بالنسبة للعادل .

والاعتداء على المال لا يجعل القتل واجبا ، ولو تعين القتل دفاعا عن المال ، لأن القياس لا يثبت الوجوب ، وأقصى ما يثبت الجواز ، لأن حرمة النفس أشد من حرمة المال ، وأقصى ما يفعله الاعتداء أن يسوغ القتل لا أن يوجبه . لأن النصوص الثابتة لاتجعل المال في منزلة النفس ، بحيث يكون الوجوب ، ولأن المال يجري فيه البذل اختيارا ، فاذا اختار في حال الاعتداء عليه بذله واعطاه ، فقد أعطاه مختارا مفتديا نفس المعتدى ، فيكون له ثواب الفعل .

بقي الأمر الثالث : وهو الاضطراب إلى الطعام ، وتعين القتل سبيلا لنيله ، أبعاد القتل واجبا في هذه الحال ، كحال دفع المرأة عن نفسها ، لقد اتفق الفقهاء على ذلك ، وقالوا ان طلب الطعام ، ودفع المانع عن منعه ، ولو بالدافعة التي تؤدي إلى قتله واجب ، بل ان بعض العلماء قال ، ان ذلك حق له ، فهو يطالب بحق الحياة ، والمطالب بحق الحياة مطالب بواجب ، وليس مطالبا بأمر مندوب أو مستحب أو جائز . وإذا كانت المطالبة ببقاء الحياة واجبا فما يؤدي إليها يكون واجبا ، وقد تعين القتل سبيلا لذلك ، فيكون واجبا بوجوبها ، ويلاحظ أن المضطر اذا وجد مينة أو خنزيرا يأكله ، لا يقاتل على مال الغير ، وذلك على وجه في المذهب الحنبلي ، لأن قتل النفس حرام ، واكل الميتة أو الخنزير أو الدم حرام ، ولكن وجه التحريم مختلف ، فوجه

والخنزير لذاتهما ، وليس في اكلهما اعتداء على الغير ، أما النفس ولو معتدية ، فانه لحق هذه النفس ، وحق الناس قدامه في تحقيق ذلك

فلتم في المضطر اذا وجد ما يدفع به الضرورة لزمه الأكل ، فلم لم تقولوا ذلك ما هنا (اي في مقام الدفاع عن الأكل يحبي نفسه من غير تفويت نفس غيره ، وما هنا في نفس غيره ، فلم يجب عليه) .

على النفس أو المال يكون الدفاع جوازيًا ، ولا يتعين يتعين الامتناع ، كحال أكل الميتة ، لأن حال وجوب ورة يحبي نفسه ، بخلاف حال الدفاع عن النفس ، فانه والقتال فكان الحكم هو التفريق بينها للأسباب السابقة .

في حال الذي تعرض للاعتداء على نفسه ، وكان يستطيع دفاعا شرعيا اذا لم يفر وقاتل الصائل عليه حتى قتله ، له من الماتل مناص ؟

جهان : أحدهما : أنه يعد معتديا ، اذا لم يكون مضطرا بممكنه النجاة بنفسه بالفرار ، وخير له أن يفر بدل أن يدرى أينصر فيه أم ينهزم ، ولأن الإعفاء من الجريمة ماتل مضطرا اليه بحكم الدفاع عن نفسه ، اذ لا منجاة

أنه ان كان لا يعد في حال دفاع شرعي ، يعد معذورا في نتق بنتيجة الفرار ، وفوق ذلك ان المعتدى عندما أقدم على يب يتوقع المقاومة قد رضى بنتيجة المقاومة ، وهي قتله ، زر الاعتداء .

لا يقاد من القاتل ، ولكن على الوجه الأول يلزمه الفرار ، وعلى الوجه الثاني لا يلزمه الفرار ، ولا ياثم ان لم يفر .

وقد ذكر ذلك المعنى فقال : ان أمكنه النهرب ، فهل يلزمه ؟ فيه وجهان : أحدهما : يلزمه ، لأنه أمكنه الدفع عن نفسه من غير ضرر يلحق غيره فلزمه ، كالأكل في الخمصة . والثاني لا يلزمه ، لأنه دفع عن نفسه ، فلم يلزمه كالدفع بالقتال) .

ومقتضى منطق الفقهاء انه لا قود في الحاليين ، ولكن قد يكون اثم يوجب تعزيرا ، ولا يوجب دية ولا قودا ، لأن المعتدى بمحاولته قتل غيره قد أباح دمه ، وأصبح غير معصوم بالانسبة لمن حاول الاعتداء عليه .

إباحة الأطراف بالاعتداء :

٣٢٢ - قد بينا من قبل أنه اذا حصل اعتداء على نفس اوجب المقاومة أو سوغها ، فانه اذا أمكن منع الأذى بقطع الأطراف ، فانه لا قصاص فيها ولا أرس ، كرجل صوب على آخر بندقية ليقتله ، أو سهما ليصيب قلبه ، فقاومه واستطاع أن يصيب ذراعه التي يصوب بها ، أو رجله التي يقوم عليها ليعوقه عن الضرب ، واكتفى بذلك ، فانه لا عقوبة لا بالقصاص ، ولا بالمال ، لأنه اذا كان دمه مهدرا ، وأتلف نفسه فلا عقوبة ، فأولى الا يكون عقاب على من أتلف عضوا ، لانه اذا لم يكن عقاب على كل الأعضاء لا يكون عقاب على بعضها .

وبلاحظ أنه عند المقاومة يكتفى بأقل قدر منها فاذا كان يمكنه أن يدفع الاعتداء بقطع اليد التي تحمل الآلة التي تقتل لا يتجاوز ذلك ، واذا كان يمكنه رد الاعتداء بصرعه ، ونزع الآلة من يده ، ولو تقطعت بعض أنامله لا يتجاوز ذلك ، وذلك لأن الدفاع أو جبنه ضرورة المحافظة على النفس ، والضرورة تقدر بقدرها ، ولا يتجاوز الحد ميها كالمضطر الذي تناح له الميتة لا يباح منها الا ما يدفع غائلة الجوع ولا يتجاوز ذلك ويتعداه .

وهناك أحوال يباح فيها العضو بصفة أصلية لا بصفة تبعية ، كمن يعض آخر ويستمر مصرا على وضع أصبعه في ممه ليضممه ، فاذا نزع يده فسقطت لذلك ثنيته فانه لا قصاص في هذه السن ، لأنه لا سبيل الى منجاة يده من أن تنضم أناملها الا بنزعها ، وقد قال ذلك جمهور الفقهاء ، ولكن

ومالك رضى الله عنه أنه يضمن الدية وقدرت بخمس

قوله هذا من جهة المباس أن على العضوض أن ينجى
فم العاض ، فإذا سقطت سنه ، فإنه ما قصد فعلها .
، وهو قصد شرعى سليم ، وفوق ذلك فإن الذى يعرض
يسقط العقاب .

صلى الله تعالى عليه وسلم أصدر ثنية أجبر عض صاحبه
فسقطت ثنيته .

الله تعالى عليه وسلم فى ذلك للعاض : (أفيدع يده فى
حل) ، ويفرض هذا الحكم إذا لم يكن العض دفعا
وض ، وقد تعين العض ردا له . فإذا كان كذلك ، فإنه
دفع دينها ، وهى خمس من الإبل ، كما قال صلى الله
فى السن خمس من الإبل) ، إذ أن العض فى هذه الحال
الضمان ، وقالوا فى ذلك لو عض أحدهما يد الآخر ،
خليص يده الا بقلع سنه ، فله عضه ، حتى يترك يده ،
هما يده . فقلعت سنة ، فإنه ينظر الى المعتدى ابتداء ،
، ويضمن الدية للآخر ، أما المظلوم المعتدى عليه فإنه
فعل المعتدى محرم . فيوجب الضمان . وفعل المعتدى
لأنه يدافع عن نفسه ، والدفاع حق شرعى .

البيوت بغير إذن حرام لكيلا يطلع الداخل على عورات
كان التحريم أشد ما يكون فى الأوقات التى تكشف فيها
خول فيها ، من غير استئذان على الموالى الذين يعملون
الذين يدركون ، ولكن لم يبلغوا الحلم ، وتبعية التحريم
، قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين
ين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة

الفجر ، وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ، ومن بعد صلاة العشاء ، ثلاث
عورات لكم ، ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن ، طوافون عليكم بعضكم
على بعض ، كذلك يبين الله لكم الآيات ، والله عليم حكيم ، وإذا بلغ الأبطال
منكم الحلم ، فليستأذنوا ، كما استأذن الذين من قبلهم ، كذلك يبين لكم
الآيات ، والله عليم حكيم) وبهذا تبين أن الاطلاع على العورات حرام لذاته ،
وان الأمر بالاستئذان سبيل لتجنب ذلك الحرام ، وعلى ذلك إذا كان انسان
يحاول تكشف عورات الناس فى بيوتهم فإن محاولته حرام ، ومنعه فيها
واجب .

على هذا اتفق الفقهاء ، فقرروا بالإجماع أن منع رجل من النظر خفية
أو علنا الى عورات غيره واجب ، وأن من يفعل ذلك بالناس يعزر ، ولكن
إذا قاومه حتى فقأ عينه ، وهو يديم النظر ويمعن ، كأن ينظر من خرق
بالجدار ، فرمى بسهم أكون ضامنا بحيث يقتصر منه أو يدفع الدية ، فقد
اتفقوا على أنه لا يقاد منه ، لأن فى سبب الفقء يوجد شبهة حق ، فلا يجب
القصاص ، ولكن أتجب الدية أم لا ؟

روى عن الشافعى وبعض الفقهاء أنه تجب الدية ، لأنه لو دخل منزله
ونظر الى امرأته لا يحل فقء عينه ، فبالأولى لا يحل فقء عينه إذا نظر من
خرق بالحائط ، أو من غلق الباب أو من بعض فتحاته ، والتعزير هو الذى
يردعه وهو فى ذاته يمنعه ، والأطراف كالنفس لها احترامها .

وقال الحنابلة ، ومعهم بعض الفقهاء أنه إذا فقئت عين من ينظر من وراء
ستار الى عورات رجل آخر لا دية على من فعل ذلك من داخل البيت ، ولا قصاص ،
وحجته ما رواه أبو هريرة عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال :
(لو أن امرأة اطلع عليك بغير إذن فحذفتة بحصاة ففقت عينه لم يكن عليك
جناح) وروى عن سهل بن سعد أن رجلا اطلع من باب فى حجر النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم ، ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يحك رأسه بمدرى
فى يده فقال الرسول عليه السلام : لو علمت أنك تنظرنى لطعنت بها فى عينك ،
وهذا حديث متفق عليه .

من ينظر من وراء خرق في الباب أو غلق على حال من
لأن الداخل في المنزل مرئي فيمكن الاستتار عنه ، وبذلك
الناظر من المنظور .

باس في موضع النص . وما دام النص قد جاء فلا عبرة
بأن القياس غير مستقيم .

ن فوق العين سائغا حيث يمكن دفعه بغيره . روى عن
أنما يكون حيث لا يمكن دفعه الا بذلك ، كالقاتل لا يمكن
روى عنه غير ذلك . لظاهر الحديث .

العين لمنع الاستمرار في جريمة هناك الاستار ، ولا شك
العاجل ، لا يكون الا بالمبادرة بحذف العين بالحصاة ،
يرتكب هذه الجريمة ، لأنه ان كان بتوقع فوق عينه
ض بصره للضبايح لبروة من نزوات العيب والمجون .

العين بحصاة كما أشرنا لمنع حريمه مستمرة دائمة ،
نظرة قبل أن يصيبه شيء ، مانه ليس لمن كشف ستره
فه ، لأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يتبع من قيل له
حجر من الباب ، ولأن جازه ابداء البصر ، لمنع الجريمة
في ذاته عقوبة ، وانما عقوبته التعزير ، فمن كان ينظر الى
ضى ، فان القاضي يعزره .

هذا العمل يسوغ اذا كانت محاولة بكشف بها الاسرار من
جدار أو شق ، أو نحو ذلك مما لا ينهه اليه صاحب الدار ،
الناس الا لشذوذ في أنفسهم . ولذلك لا يجوز حذف حصاة
اب مفتوحا ، حتى رآه بعض الناس ولو وقف يمين بنظره ،
فيه صاحب الدار اذ أنه لم يستتر ، وكان الأولى به الاستتار ،
ان في حال من استتر واتقى أنظار الناس فأبى الآثمون الا أن

وان هذا بلا ريب أدب من آداب الإسلام الذي يدعو الى الحياء ،
والاحتشام ، والله بكل شيء محيط .

السببية

٣٢٤ - ان القصاص يجب بتحقيق أمور ثلاثة :

أولها : أمر ترتبت عليه الجريمة .

ثانيها : انعقاد السببية بين الأمر الذي كان فيه اعتداء والجريمة ذاتها ،
بحيث يكون ذلك الأمر هو السبب ، والجريمة هي المسبب قطعا ، والارتباط
بينهما ثابت قطعا .

والأمر الثالث : هو المقصد الى النتيجة التي وقعت ، وهي الجريمة ، بحيث
يثبت أنها مقصودة ، ولم تكن تبعية بالنسبة للفعل أو كانت غير مقصودة .

وكلامنا الآن في السببية ، وهو ان يتحقق أن ما وقع مقصودا هو السبب
في القتل ، أو السبب في قطع طرف من الأطراف ، والعبرة بالفعل المقصود
الذي قصد به ارتكاب الجريمة اذا ترتبت عليه .

والأمر واضح في ذاته ، ولكن قد يلتبس عند التطبيق ، فقد يكون
الجرح غير مميت في الحال ، ولكن أجهز شخص آخر قبل ان تنتج الضربة
الأولى نتائجها ، فهل المجهز هو الذي قتل قتلا يوجب القصاص ، أم يعتبر
هو القاتل أم يعتبر الجراح لأنه لو ترك من غير عمل الآخر لمات من
جراحته ، وكذلك لو كان الضرب مميتا ، ولكن يمكن علاجه فأهمل
المجروح حتى مات ، أتعبر السببية بفعل الاعتداء من الضرب ضربا مميتا بآلة
من شأنها أن تميت ، أم يعتبر الجريح بأعماله شريكا في قتل نفسه ، فلا تنعقد
السببية بين فعل المعتدي ، وبين النتيجة ، وقد ضربوا على ذلك أمثلة عدة منها :

(أ) اذا شق بطنه وأخرج أمعاءه ، ثم ضرب رجل عنقه بالسيف عمدا
فأيهما يعتبر قاتلا اذا أجهز عليه الآخر قبل أن يترتب على الفعل
الأول أثره ، وهو الموت .

فى ماء قاصدا اغراقه ، ولكن كان يمكنه التخلص فالتقمه
عقد السببية .

رجلا من شاحق ليقنله . فتلقيه آخر بالسيف وقتله انتعقد
فى الرمي .

من الصور ، التى تنعقب فيها أعمال القتل .
لذلك قاعدة ترجع اليها الجزئيات المختلفة ، فقالوا :
جنايتين متعاقبتين نظر فان كانت الأولى أخرجته من
ق بطنه وقطع ما فيها . أو ذبحه ثم ضرب الآخر عنقه ،
فنه لا تبقى مع جنايته حياة فيكون الضارب من بعده كمن
هو فى حكم الميت ، ويكون على الثانى التعزير ، كما .

الأول يجوز أن تبقى الحياة معه مثل شق البطن من غير
أو جرحه جرحا يمكن البرء منه . فجاء آخر وأجهز عليه
فى ، لأن سببية الأول لم تتم ، والسببية المقطوع بها هى
هو الذى يتحمل التبعة .

القاعدة على الأمثلة السابقة يتبين الحكم فيها ، ويتبين
تسبب فى القتل تسببا لا شك فيه ، فاذا ألقى رجلا من
بالسيف ، فالقصاص على الثانى ، لأن حال الإلقاء لا تاتى
فى فوت الحياة فى حال لم يكن ثمة يأس من حياته ، وكذلك
ر سهما قاتلا ، وفتح آخر عنقه قبل أن يصل السهم اليه ،
يؤدى الى الموت ، ولم يحدث موت بسببه ، وان الموت حدث
ه الصور وأشباهاها ينقطع حكم الفعل الأول على أنه سبب ،
ة فيه هو فعل الثانى .

طرف رجل آخر . ليقنله ، وكان الجرح يؤدى الى الموت ،
نقد قال الفقهاء ان القاتل هو الثانى ، ولكن الأول قطع
ليه القصاص فى الطرف .

وتتحقق السببية فى الصورة الآتية :

(أ) اذا جرح شخص آخر جرحا مميتا ، واستمر ملازما الفراش حتى
مات من غير أن تندمل جراحه يكون الجراح قاتلا ، ويقاد منه .

ولو اندملت جراحه ، واستمر محموما حتى مات ، وقرر خيران
طبيبان عدلان أن الموت من الجرح كان قاتلا .

(ب) ولو ضرب شخص آخر ضربا جارحا ، وكان المصروب مريضا ،
ومات بسبب هذا الضرب ، فانه يعتبر قاتلا ، قال بعض الفقهاء
لا قصاص ، لأن سبب الموت من حال المرض ، ومن الضرب ، فلم
تتحقق السببية ، ولكن الرأى الأول أسلم ، لأن الاعتداء ثبت ،
والسببية بين الفعل والجريمة قد انعقدت ، فلا معنى للتراخى
فى العقاب والا كان ضرب القوى يوجب العقاب ، وضرب الضعيف
لا يوجبه ، وذلك غريب فى المعنى .

(ج) ولو جرحه جرحا كان قابلا للعلاج ، ولكن المجرع تركه حتى مات ،
فالقصاص لتحقق السببية وقد فصل بعض الفقهاء تفصيلا حسنا ،
فقالوا ان كان الجرح مهلكا بذاته فترك المجرع علاجه يأسا
أو فقرا ، فالقصاص ثابت ، لأن البرء غير موثوق به من العلاج ،
وعلى ذلك يكون تحمل المجرع تبعة الإهمال غير ثابتة . فبقى
السبب الموجب قائما من غير مانع يمنع الوجوب .

أما اذا كان البرء منه مرجوا كان الجرح غير مهلك ، وأهمل المجرع
العلاج فانه لا قود ، ويكون العقاب عقاب الجرح المقرر فى الجروح ، فان كان
قطع عضو ، قطع عضو الجراح ، وذلك لأن السببية فى القتل لم تنعقد ، لأن
اهمال المجرع كان جزءا من السبب .

ويصح أن يكون هناك تفصيل فى الأمر الأخير اذا كان المجرع فى أرض
نائية وهو منقطع عن كل أنواع العلاج ، فان سببية القتل تكون ثابتة ،
ويجب القصاص ، وفيه حسم مادة الفساد .

جريمة السلبية الجريمة التي تنشأ عن ترك واجب ، من غير أن يسقيه ومعه الماء ، فإن الواجب عليه هو يعلم أنه لن يجد الماء وسيموت عطشا لا محالة ، تسبب على هذا الترك موته ، فهل بعد قد ارتكب جميعين قالوا ذلك ، ولكنهم قالوا انها جريمة دينية ،

في جانب ، وجمهور الفقهاء في جانب آخر ، فالحنفية الموجبة للقصاص المباشرة مع القصد الى الاعتداء ، وجمهور الفقهاء الذين لا يشترطون لتحقيق السببية على اختلاف بينهم ، مع الاتفاق على الأصل ، التي تجمعها الكلية التي ذكرناها .

الولادة ، فقطعت احدا من سرة المولود من غير نهاما الباقيات ، فمات بعد القطع بقليل فان كان ذلك بـ القصاص على من قطعت السرة ، لأن قطعها وتركها كان سببا في الهلاك .

في عليه في مكان لا يصل اليه الطعام ، ومنع منه حتى وعطشا . فالقود يثبت عند مالك والشافعي وأحمد ، فمقتد بفعل وترك ، فالفعل هو الحبس ، والترك هو طعام والشراب . والترك هو السبب المقترن بالموت ، لذى أدى الى أن يكون الترك مؤديا الى هذه الغاية .

عن مسافر ، ومعه ما يزيد عن حاجته ، ويعلم أنه يسقيه قتل به عند الظاهرية وبعض الفقهاء .

لأم عن ارضاع ولدها ، حتى مات جوعا ، فانها مالك ، لأنه على مقتضى مذهبه ، يقتل الوالد والوالدة له أحدهما .

٣٢٦ - خلاصة القول أن الجريمة السلبية من حيث انعقادها سببا موجبا للقصاص ، اختلفوا فيها على أقوال ثلاثة

أولها : قول المالكية والظاهرية انها تنعقد بها السببية اذا تعين الامتناع سببا للموت وكان المنع مقصودا ، فإن المنع في هذه الحال يكون كالفعل ، وقد ضربنا الأمثال على ذلك ، ولكن لابد أن يكون المنع لأجل القتل مقصودا . القول الثاني : قول الشافعي وأكثر الحنابلة أن المنع اذا سبقه عمل كان حبسه وتركه من غير ماء ولا طعام ، أو قطعت الصرة ، وتركته ربطها ، فانه يجب القصاص اذا ثبت أن القصد من ذلك القتل ، أما اذا لم يكن فعل سابق ، بل كان امتناع مجرد ، فانه لا ينعقد سببا للقتل ، إذ لا يتبين القصد .

ثالث الأقوال : هو قول الحنفية ، وهو أن الجريمة السلبية لا تنعقد موجبة للقصاص ، لأن شرط القصاص المباشرة من الجاني . وليس فيها مباشرة لعمل سواء أصبحها فعل ايجابي أم لم يصبحها ، ومثال التي يصبحها فعل ايجابي أن يحبس رجلا ويطين عليه باب الدار التي حبسه فيها ، ويمنع عنه الطعام والشراب حتى يموت ، وكمن بترك رجلا في محبس ، ويدخل عليه سبعا يفترسه ، فانه لا قصاص ، لأن شرط القصاص مباشرة الجريمة ولم توجد هذه المباشرة ، بيد أن الإمام أبا حنيفة اختلف مع صاحبين في وجوب الدية في حال حبس الرجل . فقال صاحبان تجب الدية ، لأنه ان لم يكن قد باشر القتل ، فقد تسبب فيه ، والقتل بالنسبب بوجب الدية كمن حفر بئرا في غير داره فتردى فيها أعمى فانه تجب الدية .

وقال أبو حنيفة لا دية ، لأن موته ما كان بسبب عمله ، ولكن كان بأمر من ذات نفسه .

والحق أن رأى مالك أسلم ، وأكثر زجرا للآثمين . وقد وضع أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الجرائم السلبية ، ومراتبها في العقاب ، فقال : حدثنا حفص بن غياث عن الحسن أن رجلا استسقى على باب قوم فأبوا أن يسقوه ، فأدركه العطش ، فضمنهم عمر بن الخطاب دينه ، قال أبو محمد القول في هذا عندنا وبالله تعالى التوفيق هو أن الذين لم يسقوه (م ٣٠ - العفوية)

انه لا ماء له البتة الا عندهم ، او لا يمكنه ادراكه اصلا .
 بلوه عمدا ، وعليهم القود ، بان يمنعوا الماء ، حتى يموتوا .
 لا يدخل في ذلك من لم يعلم بأمره منهم ، ولا من لم يمكنه
 كانوا لا يعلمون ذلك ، ويفقدون أنه سيدرك الماء فهم قتلة
 ، وعلى عواقبهم الدية ولا بد ، برهان ذلك قول الله تعالى :
 كم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وقال تعالى :
 س (وبيقين يدرى على كل مسلم ، أن من استقاء مسلم ،
 يسقيه فتعمد ألا يسقيه الى أن مات عطشا ، فإنه قد اعتدى
 حد من الأثمة ، وإذا اعتدى فواجب بنص القرآن أن يعتدى
 ما اعتدى به ، فصح قولنا بيقين لا اشكال فيه وأما اذا
 فقد قتله اذ منعه مالا حيا له الا به . فهو قاتل خطأ .
 ل الخطأ .

عطشا عند ابن حزم الموت بسبب الجوع والعري ، ويقول

ول في الجائع والعاري . ولا فرق ، وكل ذلك عدوان ، وليس
 سبع ، فلم يؤووه ، حتى أكله السبع ، لأن السبع هو القاتل
 يتهم ، ولا مما تولوه ، ولكن لو تركوه ، فأخذ السبع وهم
 فهم قتلة ، اذ لم يمت الا عن تركهم . وهذا كمن أدخلوه
 الطعام حتى مات) .

لام ابن حزم أنه يفرق بين صورتين في قتل السبع الإنسان .

ول أن يحتاج الى ايواء ، ولا يؤووه حتى يقتله السبع ،
 لا جريمة منهم ، لأن عدم الإيواء ليس هو السبب في الموت .
 السبع له ولا سبيل لإنقاذه منه .

الثانية : أن يساوره السبع ، وهم يستطيعون دفع السبع ،
 هم يكونون قاتلين ، والسببية ثابتة ، فتركهم الإنقاذ كتركهم
 الغذاء ، أو الكساء ، ومن هذا الترك كان الموت .

وان التفرقة في الواقع بين الحالين دقيقة ، أو غير واضحة ، ونرى أنه
 اذا كان القتل ينسب الى السبع في الصورة الأولى فهو منسوب اليه في الثانية .
 وترك الإنقاذ ثابت فيهما ، لأن الإيواء بلا ريب فيه إنقاذ ، فتركه ترك
 لواجب ، والامتناع عن دفعه اذا كان جريمة سلبية . فالامتناع عن الإيواء
 ايضا جريمة سلبية .

والخلاصة أننا نرى من كلام الفقهاء الذين أثبتوا الجريمة السلبية أن
 السببية فيها منعقدة عندهم ، لأنهم لا يفرقون بين الجريمة بالباشرة والجريمة
 بالتسبب . فان العدوان متحقق فيهما ، والسببية ثابتة ، وهي مناط العقاب ،
 ولا يصح التفرقة بين من باشر القتل ، ومن عمل عملا يترتب عليه الموت
 لا محالة .

وهم يقررون أن الجريمة اذا لم تمكن نسبتها لفاعل مباشر ، فإنها تنسب
 للتسبب (١) .

تحقق القصد إلى العدوان

٣٢٧ - لكي سببت العقوبة لابد من تحقق عناصر ثلاثة : تعمد لها
 وقصد اليها وإرادة حرة مختارة ، وعلم بالنهي عنها ، فلا تثبت العقوبة
 الا اذا كان العدوان ، وتحقق العناصر الثلاثة في القصد ؟

ولكن هل المباشر شرط لتحقيق عقوبة القصاص ؟

قبل أن نجيب عن هذا السؤال نقول : ان الجرائم قسمان : جرائم تقع
 بالباشرة كمن يقتل انسان بسيفه أو يرميه بسهمه ، أو برصاصة ، وكمن يقطع
 يد انسان ، أو يفتق عينه .

والقسم الثاني جرائم تقع بالتسبب ، وتلك لها صور كثيرة منها : شهادة
 الزور التي تؤدي الى الحكم بالإعدام ، ومنها التحريض على القتل ، ومنها

(١) عقدنا بحثا قيما للجريمة بالترك في الجزء الأول من كتابنا الجريمة
 والعقوبة (الجريمة) من ص ١٣٠ الى ما بعدها - الناشر دار الفكر العربي -
 فارجع اليه .

يُشْتَرَطُ لِلْمُسْتَعْيِثِ ، ومنها أحداث الخلل في آلة عامل طرفاً من أطرافه ، ومنها كل الجرائم السلبية ، فانها

منها ماهو مباشر ، وماهو بالتسبب ، فشهادة الزور جريمة ايجابية وهي ليست بالمباشرة ، ولكن بالتسبب لم يكن قاتلاً بالمباشرة ، بل بالتسبب ، والمحرص الذي في القتل ، وان لم يكن بالمباشرة ، ومن عطل جزءاً ليها بقتل أو اتلاف عضو أو جراحة يكون متسبباً ،

توجب ان تكون الجريمة ايجابية ، لأنها عمل

الذين اشترطوا المباشرة لوجوب القصاص لم يعتبروا بها من قبيل التسبب ، والذين لم يشترطوا المباشرة السلبية موجبة للقصاص .

الذي هو مناط القصاص ان يتجه الفاعل اليه مقدراً نتائج قصد متجهاً الى القتل لابد من تقدير نتائجها وارادتها ، واذا كانت الجنائية قطع عضو من الأعضاء لابد من الفعل الذي يفعله مؤد الى هذه النتيجة التي يطلبها ، لها ، وكذلك بالنسبة للجروح وغيرها ، مما يجري فيه ط بقصد الاعتداء وارادته ، ولابد ان يتحقق من ان اراد قتل انسان وقصد الى الفعل ، معتقداً ان المقتول معصوم الدم ، بأن يظن المقتول حربياً ، فتبين انه قصد الجنائي يفقد أحد عناصره ، وبعد الفعل خطأ لأنه

الفعل محرماً أو غير محرم يستبين بأوامر الشارع ، والعذر يكون عند الجهل بحالهم .

أما التعمد والإرادة فهما أمران يختفیان بالباطن ، ولابد من أمر مادي يدل عليهما ، وهنا نجد الفقهاء يختلفون في الجريمة الموجبة للقصاص اذا كان القصاص ممكناً ، بسبب اختلافهم في الأدلة الدالة على العمد ، أو ارادة النتائج المترتبة على الفعل .

٣٢٨ - وأشدهم تشديداً في أدلة العمد وارادة النتائج أبو حنيفة رضي الله عنه وأصحابه ، فقد حصروا القتل الموجب للقصاص في القتل المباشر بآلة ينشأ منها القتل عادة ، وانه اذا كانت الآلة كذلك ، وحدثت منها الوفاة ، فان القود يثبت ، وذلك لأن عقوبة القصاص هي أقصى العقوبات وأشدها ، فهو كما جاء في كتاب البدائع عقوبة متناهية ، ولابد ان تكون الجريمة الموجبة لها هي أقصى الجرائم وأشدها ، أي تكون جريمة متناهية خالية من أي احتمال .

واذا كان القتل بآلة تقتل عادة من مختار مريد يعرف ان المقتول غير مباح الدم . فقد ارتكب موجب القصاص ، ولا يصدق في ادعائه عدم قصد القتل الا بدليل مثبت لذلك .

وبذلك يتبين ان قصد القاتل عند الحنفية دليله المادي يتكون من شطرين : المباشرة والآلة ، وان أبا حنيفة رضي الله عنه من الفقهاء يشترط أن تكون الآلة محددة من شأنها أن تفصل الأجزاء ، فان كانت غير محددة ، بأن كانت بمثل حجر ثقيل ، أو هراوة غليظة من شأنها تقتل عادة ، فانه لا قصاص ، وقد خالفه في ذلك جمهور الفقهاء ، فلم يشترطوا أن تكون محددة ، بل اشترطوا فقط أن يقتل بها عادة .

وحجة أبي حنيفة رضي الله عنه أن المحدد هو المعد للقتل ، فيكون استعماله دليل القصد الى القتل أو الى القطع ، فيكون القتل الحاصل به عمداً محضاً ، واستعمال آلة غير معدة للقتل لا يدل على القصد الى القتل بيقين ، لأن كل قتل يكون بالآلة المعدة عادة ، فاستعمال غيرها يحتمل أن يكون قد اراد القتل بها أو اراد مجرد الضرب ، ومع هذا الاحتمال لا يتأكد القصد ، فلا يتوافر ركن الجريمة .

أبى حنيفة أن الضرب بالحديد ، ولو كان غير محدد ، إذا أفضى إلى الموت يعد قتلًا مباشرًا مقصودًا ، وحجة الحديد عادة آلة معدة للقتل ، قال الله تبارك وتعالى : فيه بأس شديد ومنافع للناس) والقتل بعمود الحديد يكون القتل به دليل القصد إلى القتل .

يكون القصد إلا بالآلة تكون محددة ، لأنها هي التي تحدث لنا حجتها ، إذ هي التي تجرح ، وهي غالبًا لا تستعمل في القتل ، تستعمل في القتل أو الذبح أو القطع بشكل عام .

أبى حنيفة في أنه قصر الآلة الدالة على القصد على الحديد مطلقًا .

فقد اشترطوا المباشرة من غير أن يشترطوا آلة معينة ، واعتبروا القصد ثابتًا في كل آلة تؤدي إلى القتل ، وهي بالحجر الشديد أو الضرب بهراوة ثقيلة من شأنها أن تقتل ، في ذلك أن الضرب بكل مهلك عادة قصد إلى القتل إذا لا في القتل ، فيكون القتل به دليلًا على القصد كاستعمال الحديد بشكل عام ، إذ لا يتصور غير ذلك ، فمن رمى شخصًا يستهدف رأسه وهو إذا أصاب الرأس يقتل حتمًا لا يمكن إلا القتل ، وحسبه ذلك دليلًا على وجود إرادة القتل .

أبى حنيفة والاختلاف فيه . وقد لخصه تلخيصًا جيدًا مثلاً لأحكام فقال :

مل القلب لا يوقف عليه ، فأقيم استعمال الآلة القاتلة مقامه آلة القاتلة غالبًا هي المحددة . لأنها هي المستعملة للقتل ، وأما الخشب ، فمن شبه العمود عند أبى حنيفة ، لأن في هذا الفعل اعتبار قصد الفاعل إلى الضرب ، ومعنى الخطأ باعتبار عدم ، لأن الآلة التي استعملت ليس بالآلة القاتلة ، والعاقل إنما

يقصد إلى كل فعل بآلته (فاستعماله غير آلة القتل دليل على عدم قصده إليه ، فكان خطأ يشبه العمود .

٣٢٩ - هذا هو المذهب الحنفى في الآلة التي يكون بها القتل عمدًا يستحق فاعله القصاص ، والآلة هي الدليل على القصد .

والمذهب المالكي ينظر إلى ما اقترن بالفعل من أمور تدل على القصد ، لا مجرد الآلة ، فإذا ضرب الجاني المجنى عليه بمحدد أو مثقل أو بغيرهما كقضيب أو سوط ، ونحوهما مما لا يقتل غالبًا ، وكان القتل لعداوة أو في حالة غضب ، فترتب على ذلك الموت ، فإنه يجب القود ، لأن الموت قد وقع بفعل مقصود ، ولا عبرة بالآلة ، إنما العبرة بالنتيجة .

وأما إذا كان الضرب في غير عداوة أو غضب ، بل للتأديب أو اللعب ، غمات المضروب ، فإن كان الضرب بنحو سيف أو ما يقتل عادة ، فالقود ، وإلا فلا قود ، وإنما تجب الدية .

ونرى من هذا أن مالكا رضى الله عنه ، ينظر في الموضوع إلى قصد الفعل الذي يفضى إلى الموت وكونه يؤدي إلى الأذى أو لا يؤدي ، ولا ينظر إلى الآلة إلا في حال فرض أنه لا غضب ولا عداوة .

فمالك يعتبر من تعمّد الفعل الذي يفضى إلى الموت قاتلاً ، ولو كانت الآلة لا تقتل عادة ، ولكنها قتلت لضعف في المضروب ، أو لحال حر شديد ، أو لنحو ذلك ، فالعبرة هي في القصد إلى الفعل من غير اتجاه إلى إرادة النتائج في ذاتها ، سواء أَرادها أم لم يردها ، فإذا لم يشب القصد إلى ذات الفعل شائبة من إرادة تأديب أو لعب ، فلا عبرة بالنتائج .

وإن شاب العقل إرادته تأديب أو لعب ، فإن العبرة حينئذ بالآلة ، فإن كانت تقتل عادة كسيف ، أو عمود حديد يقتل لا محالة . فإنه تكفى الآلة لإثبات القود .

وبهذا نرى المالكية ينظرون في القصاص إلى النتيجة وهي إزهاق الروح ، والقصد إلى ذات الفعل المفضى إلى الموت ، وتحقق قصد الضرب والأذى

مغزاه في صيانة الأنفس ، وحماية الدماء ومنعها من يتحقق ، ولو لم يقصد النتائج ، والعبرة عند المالكية وان في الأمر الذي أدى إليها .

الكي قريب منه المذهب الظاهري ، فالضرب المقصود وان ، ويؤدي الى الموت يستلزم القود ، سواء أكان م يكن بآلة يمات منها .

بالنسبة للآلة هو مذهب الصاحبين من تلاميذ أبي حنيفة . بآلة يقتل بها غالبا ، سواء أكانت محددة أم كانت غير شأنها تقتل .

سم المغنى الحنبلي القتل بالنسبة للآلة الى قسمين : ضرب بمحدد كالسيف ، والسكن ، والرمح ، وما في يخرج من الحديد والنحاس والرصاص والذهب والفضة ادب ، فهذا كله اذا جرح به جرحا كبيرا ، فمات ، ذكر أن ذلك لا خلاف فيه بين العلماء ، وقد يكون من يؤدي الى ، لأنه رضى الله عنه لم يشترط في المحدد أن يل يشمل هذه الأنواع وغيرها مما يجرح جرحا كبيرا . صغيرا ، فان كان في مقتل فهو كالجرح الكبير ، لأن .

كانت الآلة مسمومة فيما يظهر ، فان جرح على رضى الله ملجم لم يكن كبيرا ، ولكنه كان من سيف قد سقى سما ، جاء في المغنى ، من تفرقة بين جرح صغير يصيب مقتلا ، كان الجرح يسيرا ، ولم يصب مقتلا ، ولكن مات منه ، قال أصحابنا ان مات في الحال ففيه القود .

، ففيه وجهان :

لا قصاص فيه ، لأن الظاهر أنه لم يمات منه ، لأنه لا يقتل صا والسوط ، ويقول ان التعليل الأول أظهر ، لأنه لما بغيره ظاهرا كان ذلك شبهة تدرا القصاص .

والوجه الثانى : أن فيه القصاص ، لأن المحدد لا يعتبر فيه غلبة الظن في حصول القتل به ، بدليل ما لو قطع شحمة أذنه أو قطع أنمته ، وجب القصاص ، ولأنه لما كان يمكن ادارة الحكم وضبطه بغلبة الظن ، وجب ربطه بكونه محددا ، ولا يعتبر ظهور الحكم في كل آحاد صور المظنة ، بل يكفى احتمال الحكمة .

هذا هو النوع الأول ، ونجد المذهب الحنبلي اعتمد في الجملة على اعتبار الآلة دليلا على القصد ، وهو قريب من المذهب الحنفى الذى نظر الى الآلة وكونها محددة عند أبي حنيفة .

النوع الثانى القتل بغير المحدد مما يغلب على الظن زهوق الروح عند استعماله ، فهذا موجب القصاص أيضا ، وهو مذهب الشافعى ومالك وقول طائفة من التابعين ، ويقول ابن قدامة في المغنى ، وبه قال النخعى والزهري وابن سيرين وجاد وعمرو بن دينار ، وابن أبى ليلى .

وهو كما بينا رأى الصاحبين ، وخالفهما أبو حنيفة على النحو الذى بيناه ، وقال قول أبى حنيفة من قبله الحسن البصرى ، ويروى عن الشعبي ، وقد حكى هذه الأقوال ابن قدامة فقال :

(وقال ابن المسيب وعطاء وطاوس العمد ما كان بالسلاح ، وقال أبو حنيفة لا قود الا أن يكون قتله بالنار ، وعنه في قتل الحديد روايتان ، واحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم : (ألا ان فى قتل عمد الخطا قتل السوط والعصا والحجر مائة من الإبل فسماء عمد الخطا) وأوجب فيه الدية دون القصاص ، ولأن العمد لا يمكن اعتباره بنفسه ، فوجب ضبطه بمظنته ، ولا يمكن ضبطه بما يقتل غالبا ، لحصول العمد بدونه في الجرح الصغير ، فوجب ضبطه ، أى أن العمد يحصل بالجروح ، وهو لا يكون في القتل ، فلا يمكن أن يكون ضابطا .

وقد استدلل للرأى الآخر الذى يعتبر المثل آلة قاتلة كالمحدد على سواء

بما يأتى :

(١) أن يهوديا قتل جارية بجرح فقتله رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا حديث متفق عليه .

قصاص عامة وآيات القصاص عامة . وهي تكون
قتل اعتداء ، وقد وجد القتل اعتداء يفعل مقصود بآلة
القصاص واجبا ، لأن الله تعالى يقول : (ومن قتل
ملنا لوليه سلطانا ، فلا يسرف في القتل انه كان
من قتل بآلة من شأنها أن تقتل فقد قتل مظلوما
سود فيجب حينذاك القصاص .

آلة بحصول الغلبة على الظن بأن تكون ضربتها
بها محددة أو غير محددة ، فقد تكون المحددة غير قاتلة
تكن الضربة قوية ، والمثقل القاتل يقتل غالبا .
نبارقتل السوط والحجر والعصا الصغيرة ، والسوط .
لذى ليس من شأنها أن يقتل عادة) .

صاحب المغنى القتل بغير المحدد الذى يقتل عادة
فيما يلي :

قتل كبير يقتل مثله غالبا ، سواء أكان من حديد
أو من غيره كحجر ثقيل أو خشبة كبيرة . وقد
تقتل عادة بما هي فوق عمود الفسطاط أو مثله ،
وسلم أوجب في القتل بعمود الفسطاط الدية ، فلا بد
كبير منه حتى لا يكون الحكم بالقود مصادما للنص .
بمثقل صغير كالحجر الصغير كالعصا والسوط ،
فكان الموت ، لضعف بين في المصروب أو مرض
الحر الشديد أو البرد ، أو عصر خصيته عصرا
يقتل بمثله فعليه القود .

أن المادة التي كان بها القتل لا تقتل عادة ، ولكن
لحال البرد الشديد أو الحر الشديد كان الموت ، ففي
القتل كان يعرف حال المصروب ، وأن ضرب مثله
قتله غالبا ، فانه عند الحنابلة يقاد له ، لأن القصد
روب .

ولقد قال ابن قدامة انه يستثنى من ذلك ما اذا كانت الضربة لا يتوهم
القتل منها ، ولو كان المصروب مريضا كالضربة بالقلم أو الأصبع في غير
مقتل ، ونحو هذا مما لا يتوهم فيه القتل ، ويقول انه لا دية ولا قود ،
لأنه لم يقصد الى قتل ، ولم يكن الموت من الضرب .

وكان ابن قدامة لاحظ أن الموت لا يمكن أن يكون بسبب الضرب ،
ولكن بسبب حال نفسية في المصروب ، فلم تنعقد السببية بين الفعل الذى
وقع من الضارب والنتيجة وهي الموت ، وذلك كلام حق لاريب اذ قد يكون
المصروب قد كبرت عليه الإمانة فمات كمدا ، وغیظا .

القسم الثالث : أن يكون القتل بالخنق ، بأن يمنع خروج نفسه حتى
يموت ، وقد قسمه ابن قدامة الى ضربين .

أولهما : أن يعلقه في خشبة أو شئ ، ويضع حبلا في عنقه ، فيختنق
ويموت ويقرر أن هذا عمد ، سواء أمار في الحال أم بقى زمنا . لأن هذا
أشد أنواع الخنق ، وهو الذى جرت العادة بفعله من الولاة فى اللصوص
واشباهم من المفسدين ولا شك أن هذا رأى الجمهور عند الفقهاء ، وينبغي
أن يكون رأى أبى حنيفة الذى اشترط المحدد لأنه هذا طريقة للقتل ،
ولو كانت بغير محدد ، ولا تتخذ غالبا الا للقتل ، فيجب أن يكون القود
فيها موضع اجماع .

والضرب الثانى من ضروب الخنق أن يخنقه وهو على الأرض بمنديل
أو حبل ، أو يسد تنفسه بوسادة ، أو شئ يضعه على فمه أو أنفه ، أو يضع
يديه عليهما فيموت . وهذا ان فعله في مدة يموت في مثلها عادة فمات فهو عمد
فيه القصاص عند جمهور الفقهاء ، وبه قال عمر بن عبد العزيز ، وإبراهيم
النخعي والحنابلة والمالكية والشافعية . وإن فعله مدة يسيرة لا يموت في
مثلها عادة ، فمات . فلا قود فيه . وتجب الدية ، لأنه يكون كالضرب اليسير ،
وذلك الحكم خالف فيه المالكية على نحو ما بينا .

٣٣٢ - النوع الرابع من القتل بما يظن انه يقتل غالبا . أن يلقيه
في موضع يكون مهلكة بأن تكون مظنة راجحة . وقد جعله ابن قدامة على
أربعة أشكال أو أربعة أضرب متباينة الشكل .

ن يلقيه من شاهق كراس جبل أو حائط عال يهلك به غالبا
بوت عمد ، إذ أن النجاة فيه بعيدة جدا ، وهي من النجاة من
مقتل ، وينبغي ألا يكون ذلك موضع خلاف بين الفقهاء ،
تحتققة ، والعمل وحده دليل قصد القتل ، لأن تعيينه للقتل
به ، وكونه ليس بمحدد لا ينفي المباشرة ، ويقصد القتل .

ثاني : أن يلقيه في نار أو ماء يغرقه ولا يمكنه التخلص منه ،
ماء أو النار ، وأما لعجزه عن التخلص ارض ، أو صغر أو كونه
من الخروج ، أو كونه في حفرة لا يقدر على الصعود منها
القاء في بئر فمات به عالما بذلك ، فإن ذلك كله قصد إلى القتل .

في النار منصوص عليه في مذهب أبي حنيفة ، ويظهر أن
قوله عنه في الحكم ، والمتفرقة بينها تفرقة بلا مسوغ للتفريق .

في ماء يسير يستطيع الخروج منه ، فلم يخرج حتى مات فيه ،
لا دية ، لانعدام السببية بعين الإلقاء والموت ، لأنه كان يستطيع
أن يكون باهمال نفسه ، لا بسبب الإلقاء .

في نار ، وكان يمكنه التخلص منها لقلتها أو لكونه في طرف
الخروج بأدنى حركة ، فلم يخرج حتى مات ، فإنه لا قود ،
القتل لم يتحقق بعمله ، بل يتحقق بعمل المقتول ، لأنه أهمل
مات ، ولكن أتجب الدية أم لا ؟ في ذلك وجهان :

أنه لا تجب الدية لأن السببية لم توجد بين العمل والموت ،
بل نفسه باهماله ، وبذلك يكون كمن القاء في الماء اليسير الذي
منه بسهولة .

ثاني : أنه تجب الدية ، لأنه إذا كان القصد لم يتحقق بالقاء
يمكنه التخلص منها . فإن السببية مستحقة ، لأنه جان بالقاء
من شأنها أن تميت بالإحراق ، كما لو جرحه فتك مداواة جرحه ،

فإن الجرح ذاته فإدام مميتا يوجب الضمان ، ولو كان الموت باهمال المجنى
عليه بعدم مداواة نفسه ، ويفترق الإلقاء في الماء عن الإلقاء في النار بأن الإلقاء
في الماء لا يتعين للإهلاك ، إذ أن الماء ليس مهلكا بنفسه ، ولكنه يهلك
بالغرق ، فما دام التخلص من الغرق ممكنا لا يكون قصد إلى الإهلاك ،
إذ لا يسبب في الموت . أما النار فإنها مهلكة بنفسها ، ويسير ما كثرها
يهلك ، ولأن لها حرارة شديدة فربما أزعجت حرارتها عن معرفة ما يتخلص
به ، أو أذهلته ، أو أذهبت عقله بالمها وترويعها وهذا فارق ما بينها وبين الماء .

ويفرض الفقهاء صورة جديدة بأن يلقيه في لجة البحر ، فيلقمه الحوت ،
وهو يعلم أن المكان الذي ألقاه فيه تكثر فيه الحيتان ، ولا منجاة منها
إلا في أحوال شاذة ، وقال ابن قدامة إن فيه وجهين :

أحدهما : أن فيه القود ، لأن السبب ، والقصد إلى السبب والنتيجة
بين واضح ، لأنه ألقاه في مهلكة فهلك ، فأشبه ما لو ألقاه في نيران متأججة
لا خلاص منها ، وهذا الوجه أقرب إلى مذهب المالكية والحنابلة .

والوجه الثاني - لا قود ، لأن الهلاك لم يكن بسبب الإلقاء ، بل بسبب
التقام الحوت ، وذلك ما يباشره من القاء .

وقد اتفقوا على أنه إذا ألقاه في ماء يسير يمكن التخلص منه ، فالتقمه
حوت أو تمساح أو أكله سبع أو نحوه فإنه لا قود ، لعدم وجود القصد الذي
لا احتمال فيه ، ولكن يجب الدية لوجود التسبب في الجملة ، إذ لولا القاءه
ما تمكن الحيوان البري أو البحري من القضاء عليه .

الضرب الثالث : أن يجمع بينه وبين أسد أو نمر في مكان ضيق ،
فيقتله ، فهذا عمد فيه القصاص إذا فعل السبع به فعلا يقتل بمثله ، وإن فعل
به فعلا لا يقتل بمثله أو فعله الآدمي ، فمات منه لم يكن ذلك عمدا ، وكذلك ،
إن ألقاه مكتوبا بين يدي أسد أو نمر فقتله ، أو جمع بينه وبين حية فلدغته ،
ففي كل هذا عليه القود عند الحنابلة والمالكية والظاهرية .

وقال بعض فقهاء الحنابلة لا قود ولا ضمان ، وهو قول الشافعية والحنفية ،
لأن هذه الحيوانات في كثير من الأحيان تهرب من الإنسان ، فالإلقاء إليها

لا يتعين فيه القصد ، ولا تتحقق السببية التي هي الأصل ، ولذلك الأكثر من الشافعية والحنفية على أنه
س قول أبي يوسف ومحمد وجوب الدية ، كما لو طين
للعام والشراب عنه حتى مات .

القود ، أن هذا يحدث منه القتل عادة ، والنجاة فيه
سيف وغيره من أدوات القتلى ، فإن القتل فيها غالب ،

السبع والحية ونحوهما من المقاتلات ضيقا يسهل فيه
النجاة ، وهناك صورة مقابلة ، وهي إذا كان المكان
تكثر فيه السباع ، فإن القاء حرا ، فلا قصاص
مكتوبا في هذه الأرض ، فصادفه سبع ، فافترسه ،
قالوا لا قصاص ، وقال أكثر الحنابلة مقاتلتهم ، لأن
متعين ، ولكنهم أوجبوا الدية ، لوجود السبب ، وإن
، وإن ذلك نفى حكم العمد ، ولكنه لم ينف السببية

أن يحبس في مكان ويمنعه من الطعام والشراب مدة
جوعا أو عطشا ، وهذا فيه القود عند الحنابلة ، والمالكية
قول ابن قدامة : هذا يختلف باختلاف الزمان والأحوال ،
مدة الحرمان في الزمن القليل وإن كان ريان ، والزمن
ت إلا في زمن طويل ، فتعتبر هذا فيه ، فإن كان في مدة
ففيه القود وإن كان لا يموت في مثلها فهو عمد الخطأ ،
جب القود ، لأننا شكنا في السبب ، ولا يثبت الحكم
، ولا سيما القصاص الذي يسقط بالشبهات .

المالكية أن ذلك يوجب القصاص ، لأن السببية عنده
القتل عنده ثابت بالقصد إلى الفعل الذي ترتب عليه
الضرب بالعصا الرفيعة إذا أفضى الموت يوجب القود ،

فاول أن يوجب القود الحبس ، وقطع الطعام والشراب ، حتى يموت ،
سواء أكانت المدة يموت فيها عادة أم لا يموت .

وعند أبي حنيفة أن ذلك لا يوجب قودا ولا دية ، لأن المباشرة لم تتحقق
عنده والسببية تثبت إذ أن الحبس وحده لا يوجب القصاص ، ولا يترتب
عليه الموت وبقي قطع الطعام والشراب وهذا أمر سلبي لا ينعقد به سببيه على
النحو الذي بيناه في الجريمة السلبية .

والصاحبان أبو يوسف ومحمد قررا أن ذلك يوجب الدية ، لأن هذا أن
فقد فيه شرط القصد المنبئ للعمد ، وقد وجدت به السببية التي ترتب عليها
الموت ، بذلك يتحقق العقاب ، وهو الدية ، ويجب مع ذلك التعزير على
الحبس ، والتجوع ، والتعطيش .

القتل غير المباشر

٣٣٣ - ما تقدم كان القتل فيه مباشرة ، أو المباشرة هي العنصر الفعال
فيه ، كما رأينا فيمن ألقى رجلا مكتوبا أمام سبع وتركه فقد باشر القتل ،
والسبع هو الآلة التي استعملها ، وكذلك لو ألقاه في حجر حية فنهشته ، فإنه
قد باشر قتله ، وكان الحية آله .

وقريب من هذين المثليين إذا حبسه ، فإن الفعل الإيجابي من جانبه هو
الذي أوجد الموت ، وذلك بالتجوع والتعطيش ، ومنع المعين .
ولكن يوجد السبب ، ولا توجد المباشرة ، ومن ذلك ما يأتي :

القتل بالسم :

٣٣٤ - إذا تناول سما ألقاه شخص فمات بسبب تناوله أتكون مؤاخذه
على من ألقاه بالقصاص أو الدية ، من أجل الإجابة الصحيحة عن ذلك
لا بد أن ندين بعض صوره . وحكم كل صورة ، واختلاف الفقهاء ، أو
اتفاقهم فيها .

(أ) الصور الأولى : أن يقدم الشخص لآخر سما ، ويسقيه إياه كرها ،
أو يتناوله هو مختارا ، وهو لا يعلم أنه سم قاتل فيموت ، فهو

حنابلة والشافعية والمالكية والظاهرية ، ويجب فيه ، وعند أبي حنيفة وأصحابه لا قود ، وتجيب الدية لأن السببية لم تثبت ، إذ أن الموت كان بحال تتعلق و أكل .

نية : أن يخلطه بطعام ويتناوله المقتول مختارا غير من سم ، فالحنابلة والمالكية وقول عند الشافعي على .

قود ، ولا دية ولو كان مقصودا ، وهو كالأول ، ويضاف ودية أتت النبي صلى الله عليه وسلم بشاة مسمومة ، الله تعالى عليه وسلم .

في هذا الخبر ، لأنه لم يمت احد ، ولا قود ولا دية ، والإجماع منعقد على أنه لا عقوبة للقتل الا بوقوعه ، رواية التي فيها اضافة موت بعض الصحابة ذكر فيها

بأن الذين اعتبروا هنا جريمة اعتداء اذا خلط بطعام ومعه غيره فقال بعضهم فيه القود ، وحجته :

نية الذي ذكر فيه موت بعض الصحابة ، فانه قد روى قال مات فيها بشر بن البراء ، فأمر بها النبي صلى الله ت .

يتخذ طريقا للقتل كثيرا ، فهو كالآلة المخصصة للقتل او تقتل ، وسقيه له أو خلطه بطعام من غير علم يكون فلا ارادة في قتل نفسه ، حتى لا يتحمل التبعة من ألقى أو سقاء اياه خالصا ، وهو غير عالم به ، إذ أن الإرادة خل يرفع التبعة اذا كان يعلم .

القياس السببية والعدوان ، والقصد ، وقد تحققت كل السم لا يثبت القصاص لأدى ذلك الى كثرة القتل به ،

ولا ينزجر الناس عنه ، وخصوصا أنه أسهل من القتل بأي آلة أخرى إذ يستطيعه القوى والضعيف ، والجبان والرعيد الدنيء ، ولا يتحقق بذلك مغزى قوله تعالى : (ولكم في القصاص حياة) ، والذين قالوا لا قود قرروا أن السببية غير متحققة على وجه اليقين فلا قود .

وانه لا عقاب اذا علم أن فيه سما ، وتناوله ، مانه في هذه الحال يكون قاتلا لنفسه .

الصورة الثالثة : اذا خلط رجل السم بطعام نفسه ، فدخل رجل آخر ، وأكل منه مختارا غير عالم أو عالم ، أو غير مختار ولم يكن الإكراه بعمل واضح السم ، فان هذا لا دية فيه على صاحب السم ولا قود ، وذلك لأنه لا جريمة من ألقى السم في طعام في بيته ، اذا ما قصد بفعله قتل أحد ، ولادليل على قصده على فرض أنه قصد وأدخله باغراء . ووضع تحت نظره ليغيره بالأكل منه من غير تحريض . فالموت كان بفعل الأكل دون سواء ، وأشبهه ذلك من يحفر في داره بئرا ، فيدخل زائرا أو سارق مينردى فيها ، فانه لا مؤاخذه على حافر البئر ، لأن فعله في ذاته حلال ، والحال لا مؤاخذه فيه .

الأكراه على القتل :

٣٣٥ - اذا أكره رجل آخر على أن يقتل شخصا ، فقتله ، فقد قال الحنابلة والمالكية أنه يجب قتلها جميعا لأنهما شريكان ، هذا بالأمر ، وذلك بالفعل ، وحجة ذلك الرأي أن كليهما قصد القتل ، وكان بالآلة التي تقتل عادة ، وان ذلك أحقن الدماء ، وكلاهما معتد بفعله ، فاستحق العقاب ، وان الإكراه لا يحل الدماء ، وقريب من هذا قول الشافعي ، والقول الثاني ان القصاص على من أكره ، لا على من باشر . وذلك قول أبي حنيفة ومحمد ، والإكراه الذي يستباح فيه دم من أكره ، هو الإكراه الملجئ الذي يكون بالقتل أو نحوه ، لأن ذلك النوع من الإكراه يجعل المكره كالآلة في يد من أكرهه ، إذ تلغى ارادته ، ورضاه ، ويفسد اختياره ، وتكون الإرادة المطلقة من أكره .

وللشافعي قول آخر ، وهو ان المباشر هو الذي يقتص منه ، وفيل كقول الحنابلة والمالكية ، أي أنهما شريكان يقتص منهما معا . كجماعة اشتركوا في قتل واحد ، ولعل ذلك اردع ، واحفظ لحق الحياة . (م ٣١ - العقوبة)

، لا قود على القاتل ، ولا على من أكرمه ، لأن القاتل اختياره ، ولا تبعه من غير اختيار كامل ، ورضا ثابت ، ما قصد القتل ، بل قصد نجاة نفسه ، ولا قود على المكره وإن كان قد تسبب فيه ، فهو لم يباشره ، وعلى ذلك :

بعض يعتبرون التحريض مشاركة إذ لم يكن للمأمور سلطان شخصاً على قتل آخر على هذا النحو ، فقتله ، فهما يجب القصاص عليهما . وقال أبو حنيفة والشافعي أمر أو التحريض وإنما المسئول المأمور وحده ، ومثل المحرض أو الأمر ليس بشريك إنما التبعة وحدها على كل الوجه .

يكون شريكا إذا كان ذا سلطان على من حرضه ، بأن أو تابعه ، وذلك على مذهب المالكية الذي أشرنا إليه . في ذلك يحتاج إلى بعض التفصيل ، ويسمى الفقهاء مشاركة أمراً ، ليكون متضمناً معنى الإلزام ؛ وقد قالوا تثبت التبعة على المأمور تثبت على الأمر عند من ص المباشرة ، وضربوا لذلك أمثلة ، وبينوا أحكامها .

أن يأمر المالك مملوكه بالقتل ، وهنا نجد أن المملوك ماله عادة ، إذ عليه سلطان الملكية وإن كان سلطان في هذا بعض الحنابلة والشافعية إن الأمر هو الذي يؤدب ويعزر ، وذلك إذا كان العبد يعلم أن القتل غير . وبهذا قال علي وأبو هريرة .

ك يعلم أنه ليس لأحد عليه طاعة في معصية ، وإن هذا غيره ، فقد قال الحنابلة والشافعية أن المملوك هو الذي لك حتى يموت .

وقال الحنفية المؤاخذه على المباشر ، فيقتص من المملوك الذي باشر القتل . وقال المالكية يقتلان ، لأنهما بهذا القتل شريكان ، المالك بأمره الذي لا مناص من إجابته ، والمملوك بمباشرة ، وهذا الرأي روى عن قتادة .

الصورة الثانية : أن يأمر صبياً أو مجنوناً أو معتوهاً - وهنا نجد الأمر مسئولاً ، والمأمور ليس أهلاً للمسئولية الجنائية ، فلا يؤخذ بفعله ، والمسئولية كلها على الأمر .

ونجد الحنفية يقررون أنه لا يقتص من أحدهما ، ولكن تجب الدية على من أمر لأنه المتحمل للمسئولية ، وقيل إن الدية تكون من مال الصبي ، وهو رأي سفيان الثوري .

والحنابلة والمالكية وبعض الشافعية يرون أن الأمر هو الذي يقتص منه ، إذ أن المسئول كالألة في يد القاتل ، ولا يذهب الدم هدراً .

الصورة الثالثة : أن يكون الأمر من سلطان ، فإن كان المباشر للقتل يعلم أنه لا يستحق القتل ، وكان لا مناص من أن ينفذ القتل ، فإنه يكون حكمه حكم المكره أكرها ملجئاً ، وقد ذكرنا القول فيه ، وإن كان يسعه المخالفة ، فإنه هو الذي يستحق أن يقتص منه ، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، وقد قال عليه الصلاة والسلام : (من أمركم من الولاة بغير طاعة الله فلا تطيعوه) .

وإن كان المأمور لا يعلم ذلك ، فالقصاص على الأمر دون المأمور عند من لا يشترطون للقصاص المباشرة .

وإذا لم يكن للأمر سلطان على المأمور بأي صفة ، فالمأمور هو المسئول بإجماع العلماء ، لأنه المباشر للقتل .

شهادة الزور إذا أدت إلى الإعدام :

٣٣٧ - إذا شهد اثنان ظاهراً العدالة شهادة زور أدت إلى حكم الإعدام على برى ، ثبتت براءته بعد إعدامه ، وذلك باعتراضهما ورجوعهما

إذا ثبت بأدلة لا تقبل الشك أنهما كان شاهدي زور ، فقد
لك . فقال الحنابلة والمالكية والشافعية يقتصر منهما ،
قتله ولأن من الواجب تأديبهما حتى لا يشهد أحد من
، ولأن عليا رضي الله عنه قال في شاهدي زور شهدا
بعد قطع يد السارق : لو أعلم أنكما تعمدتما لقطعت
لدي ، ولأنهما توصلا إلى قتله بسبب يقتل غالبا .

وأصحابه لا قصاص ، وكان ذلك سيرا على مذهبهم من
هو المباشرة ، ولم توجد المباشرة ، فكان القتل بالتسبب .

الذين أوجبوا القصاص أنه يجري حكم شهود الزور على
المقتول إذا طلبا دم المتهم ظلما وزورا وهما يعلمان أنه
مع ذلك طالبا بقتله ، وتعهدا المطالبة بذلك مع علمهما ، فإنه
شهود ويكونان شركاء معهم إذا اشتركا في طلب القتل ،
طلبه . والحنفية كما تبين منعوا القصاص في هذا كما
زور لعدم وجود المباشرة .

سبب :

سبب انسان في موت انسان من غير اعتداء ولو خطأ
طأ أو لم يكن شيئا من ذلك ، فإنه لا يكون داخلا في القتل
ي هو الأصل في وجوب القصاص ، إذ أن مناط القصاص
كما أسلفنا ، وأحيانا لا تكون دية ، ولا قود ، إذ لم
قتل قط ، ولم تكن مباشرة تجعله جاريا مجرى الخطأ ،
يكون الموت إلا بسبب من قبل المقتول فلا تنعقد السببية ،
بالتسبب .

أن جمهور الفقهاء لا يعتبرون القتل بالتسبب موجبا
عدوان فيه متحققا والقصد إلى القتل ثابتا كمن يحفر حفرة
يردى فيها ، ويموت بسببها ، اللهم إلا إذا أخذ العمل وصف

المباشرة ولو من بعد ، فإنه يؤخذ حكم القصد العدواني ، ويوجب القود عند
الأكثوين من الفقهاء .

ومهما تكن فروع التسبب ، فإننا نقول إن التسبب في القتل أو قطع
عضو إن كان ناشئا عن فعل مباح فلا عقوبة فيه ، بقود أو دية ، لأنه لم يتعد
عملا مباحا له ، وماذونا فيه ، ولا يكون الفعل المأذون فيه سببا للعقاب ،
ولو بطريق الضمان المالي ، لأنه لا يجمع بين الإذن والضمان ، فهما مفترقان .

أما إذا كان أصل الفعل الذي تسبب عنه الموت أو قطع طرف من الأطراف
ممنوعا ، فإن بعض الفقهاء قرر أن فيه القود مادام مقصودا ، وإذا
لم يكن مقصودا وكان يمكنه تفاديه ، فإنه تكون فيه الدية ، وإذا لم يمكن
تفاديه فإنه لا دية فيه .

٣٣٩ - هذه هي قواعد التسبب في الجملة ، ولنطبقها على بعض الصور
التي تكشف عن معاني هذه القاعدة ، ووضح سلامة التطبيق .

الصورة الأولى : إذا كان متشحا بسيف ، فسقط على غيره في أثناء تغيير
ثيابه فقتله ، ولم يكن في استطاعته التحرز أو الابتعاد ، فإنه في هذه الحالة
لا قود ولا دية ، لأن القصد في الاعتداء غير ثابت والفعل مأذون فيه ،
ولا يستطيع تفادي ما حدث فلا ينعقد لبس الرجل ولا تغيير ثيابه سببا
للموت ، وبذلك لا تنعقد السببية الموجبة للعقاب .

الصورة الثانية : إذا كان يركب دابة فوطئت رجلا ، فإن عليه الدية ،
لأن معنى المباشرة ثابت عند الحنفية ، وإن لم يكن القصد إلى القتل ثابتا ،
فكان جاريا مجرى الخطأ ، كما إذا وقع على انسان فمات ، فإنه جار مجرى
الخطأ .

ولو نفحت برجليها ، وهو يسير ، فلا ضمان على الراكب ، لأن الموت ،
كان بفعل الدابة . وفعلها جبار ، ولم يكن متسببا بعدوان لأنه يسير في طريق
عام ، فكان الفعل مأذونا فيه ، ولا يجمع بين الإذن والضمان .

الطريق العام ، ولم يكن ثمة اذن بالوقوف فقتلت من أعضائه ، فان هذه الجريمة بالتسبب ، ويكون الدية اذ أنه قد وجد العدوان بوقف الدابة في الطريق ، ولكن لم يوجد القصد الى القتل ، فيكون الاعتداء ، واذا كان وقف الدابة في مكان مأذون فيه بالوقوف ، سائنا أو اتلفت عضوا من أعضائه لأنه لا اعتداء ، سببية المسوغة للعقاب .

في الطريق العام بغير اذن ادخالها في ملك غيره في مكان معين من الدار فانه يكون ضامنا لكل عضو من أعضائه ، أو متاع من المتاع ، وان كان فانه لا ضمان ، لعدم وجود التعدي في الفعل الذي

بر ارادته فما أصابته لا ضمان عليه فيه ، لأنه لا ارادة بعب عنه القتل ، وان كان هو الذي أرسلها بارادته ، قتل أو قطع عضو أو تلف يكون متسببا فيه ، لأنه كان سببا لهذا الأذى ، فتجب الدية .

ان يموت بعضه كلب عقور مع صاحبه ، وقد قال ابن الحسن تلميذه أنه لا قود ، ولا دية ، لأن الفعل لصاحبه ، وعمل العجماء جبار ، أي (هدر) سواء كان الفعل من الكلب ابتداء من غير اغراء ، ومثل فعقره كلب الدار ، سواء أكان الدخول باذن أم كان

وكثيرون من الفقهاء ان الدية واجبة ان كانت عضه لصاحبه . لأنه متسبب في الموت ، وان كان بغير الى الكلب .

والذي أراه أن اغراء الكلب العقور بفعل ترتب عليه الموت يكون موجبا للقود . لأن الكلب صار كالآلة ، وهو مقتضى مذهب مالك الذي يعتبر كل قصد للقتل بأى آلة كانت يعد موجبا باعتبار أن القصد الى الآلة ، ولو لم تكن قاتلة يعد قصدا للقتل ، مادامت قد أدت الى القتل .

الصورة الرابعة : اذا القى عقريا أو حية في الطريق العام ، فلدغت انسانا فمات فان الدية على من ألقى ، وذلك لأنه تعدى بالقائها في الطريق العام ، فيكون الموت قد حدث بسبب تعد وقع من المنسب . ولا يقال انه لا تعدى لأنه ما قصد القتل ، ونقول ما فعله تعد ترتب عليه الأذى بالقتل .

ولو أن شخصا دخل دارا فلدغته حية ، أو لسعته عقرب ، فلا دية على صاحب الدار ، ولو كان يعلم أن في داره حية أو عقربا ، لأنه لا تعدى منه في هذا السبب اذ انه لم يلقه ، ولم يحدثه في طريق عام يترتب عليه الأذى العام .

مسائل الهلاك بالآبار :

٣٤٠ - تشغل في باب القتل بالتسبب مسألة الآبار والسقوط فيها حيزا في كتب الفقه ، والأساس فيها مباشرة السبب باعتداء يعد قتيلا بالتسبب ، ويترتب على ذلك الحكم في الصور الآتية ، وليست كل الصور ، ولكنها تشير الى سائرهما .

الصورة الأولى :

اذا حفر بئرا في منزله فسقط فيه انسان دخل الدار ، فمات ، فانه لاديه له ، لأن الحفر لم يكن فيه تعد ، فكان الموت بالبئر وحدها . والبئر كالدابة جبار ، الا اذا كان الدخول باذن ، وقد غطاء ، ان كان الداخل لم يرصد ، فمد قال الكثيرون يضمن الدية ، وقال غيرهم لا ضمان .

وأما اذا حفره في طريق عام بغير اذن من الإمام ، أو في ملك غيره بغير اذنه ، فتردى فيه انسان فان الدية تجب عليه لأنه تعدى بالحفر نفسه ،

اذى بأخذ حكم العدوان ، وان كان غير موجب للقود لأنه
على أى صورة كان اتخاذ .

وضع قشرة بطيخ أو ما يشبهه ، فانزلقت رجل طفل
فمات أو أصيب عضو من أعضائه ، فان الدية أو أرش
وقد روى ذلك عن على رضى الله عنه ، وبه قال الشعبي
لشافعى والحنابلة ، والمالكية وقواعد الحنفية لا تأباه ،
ببعية ، وهما يحققان جريمة القتل بالتسبيب ، أو اتلاف

حفر بئرا فى طريق ضيق يصعب على الناس الاحتراز
مع أحجارا فيه ، وترتب على ذلك تلف نفس أو عضو
لأنه متعد ، ولو كان باذن من أصحاب الطريق أو من
فى هذه الحال لا يمنع التبعة الواقعة على الفاعل الذى
فيه الموت ، ويصعب التفادى ، ويكون كاذن السلطان
سوغه ، لأن الطاعة فى الأمر بالطاعة ، لا فى الأمر
بها .

يق فى ذاته يعتبر مانعا من الحفر ، والحفر فى ذاته كون

واسعا ، وحفر فيه بغير اذن السلطان ، فمن وقع فيه
وذلك اذا كان الحفر يضر المارة ، ويضيق عليهم
ضهم للمخاطر ، وكذلك الحكم لو كان باذن مادام الحفر
لإذن بما فيه ضرر بالكافة لايمنع التبعة عن الفاعل .

لا يضر المارة ، ولا يضيق عليهم ، فقد قالوا اذا كان
ولو باذن الإمام ، فان من يقع فيه ، ويموت أو يتلف
كون حافر البئر ضامنا ، لأنه متسبب بأمر كانت منفعة
فى حكم المعتدى .

وقال الشافعية ان حفر باذن الإمام ، ولو لمنفعته نفسه لا يضمن ، لأنه
لم يكن متعديا ، فكان الإذن بالعقود فى الطريق العام

وقد احتج ابن قدامة للرأى الأول ، وهو رأى الأكثرين بقوله :
وانه لو تلاف بحفره حفرة فى حق مشترك بغير اذن أهله لغير مصلحتهم
يضمن كما لو لم يأذن الإمام ، ولا نسلم أن للإمام أن يأذن فى هذا ، وانما يأذن
فى العقود لأن ذلك لا يدوم ، وتمكن ازالته فى الحال فأشبهه العقود فى المسجد ،
ولأن العقود جائز من غير اذن الإمام .

ومؤدى هذا الكلام أن الإمام ما كان له أن يأذن لأن الشركة العامة
ثابتة فى الطريق ، وليس للإمام أن يأذن بأمر فيه شركة عامة بعمل يكون
له صفة الدوام ، وإذا كان الإذن وقع باطلا ، يصير الحافر معتديا ، ويعتبر
الإذن فى حكم الملقى .

وإذا كان البئر قد حفر لنفع المسلمين ليستنبطوا منه الماء أو لتجتمع
فيه مياه الأمطار ، فلو وقع فيه انسان فمات أو تلاف عضو من أعضائه أو جرح ،
فلا ضمان عليه ، ولو كان بغير اذن الإمام ، لأن الفعل ليس فيه تعد بل كان
فيه نفع عام ، فأشبهه من يفرش المسجد بفراش ، ومن يعبد الطريق لتسهيل
سير المارة .

وفى بعض الآراء أنه لا بد من الإذن من الإمام ، فيعتبر متعديا اذا كان
بغير الإمام ويضمن .

والحق هو الرأى الأول ، لأن النفع العام لا يحتاج الى اذن ، وكيف
يضمن من بنفع ، وكيف يعتبر متعديا من يفعل الخير ، ويرجو فيه الثواب ،
والإذن العام ثابت فيه ، وهو اذن الله ، ولو منع الإمام بغير مبرر كان
هو الآثم .

وإذا كان حمر البئر فى فلاة بعيدة عن العمران فانه لا تعدى ولا ضمان .
ويقول فى تعليل ذلك الكاسانى : ان الحفر ليس بقتل حقيقة ، بل هو
تسبب فى القتل ، الا أن التسبب قد يلحق بالقتل اذا كان التسبب متعديا

ب هنا ليس بمتعد ، لأن الحفر في المفازة مباح مطلق ،
عدم القتل حقيقة وتقديرا ، فلا يجب الضمان .

رجل في بئر فسقط آخر فوقه ، فمات الأول لا بسبب
البئر ، بل بسبب سقوط الثاني عليه ، فان كان الثاني
، وكان مثله اذا سقط على غيره في مثل هذه يقتله ،
لقود ، على مذهب من يعتبر من يلقي حجرا على آخر
موجبا للقود كالمالكية والحنابلة والشافعية ، فانه
لقى حجرا عليه عامدا ، قاصدا قتله .

عامدا ، بل انزلت به قدمه فسقط عليه ، فانه يكون
القتل ، فتكون الدية .

الإمام عمر رضي الله عنه ، فانه يروى أن رجلا كان يقود
المبصر في بئر ووقع وراءه الأعمى فقتل بسبب ذلك ،
الله عنه بالدية على الأعمى ، لأنه تسبب في قتل المبصر ،
ان على الأعمى ، لأنه لا اعتداء منه قط .

ثاني بوقوعه على الأول ، فلا دية له ، لأنه لا اعتداء ،
بل نفسه ، لا بفعل أحد سواء ، واذا ماتا معا ، فدية
لثاني ولا دية للأول .

رجل في بئر ، وقد تعلق بآخر عند سقوطه فسقطا
لا دية للأول على أحد ، ودية الثاني على عاقله الأول ،
في قتله بتعلقه به .

ثاني بثالث فسقط الثلاثة فانه لا دية على الثالث لأحد ،
جذبه فهو الذي تسبب في قتل نفسه ، وأما دية فميتها

ون على عاقله الثاني ، لأنه هو الذي جذبه فهو الذي
اليه .

والرأي الثاني : انها تكون على عاقله الثاني والأول ، لأن جذبه لم
تسكن بفعل الثاني وحده ، بل بثقلهما معا ، وربما لو كان الذي جذبه الأول
وحده لنجا ولم يسقط ، أو لم تكن السقطة قاتلة .

ودية الثاني اذا قتل الثلاثة في هذه الحال فيها رأيان :

أحدهما : على الأول لأنه هو الذي جذبه ولا شيء على الثالث لأن
جذبه هي أودة بالإنثنين .

الرأي الثاني : ان دية نصف نصفين أحدهما على الأول لأن موته لم
يكن بسببه فقط بل كان لسقوط الثاني فوقه جزء من السببية ، ولم يكن له
ارادة في هذا ، فيسقط من الدية ما يقابله ، وذلك الرأي اختاره الشافعي
والأول أوضح وأبين .

ولو تعلق الثالث برابع ، ومات الأربعة ، فلا جريرة على الرابع ، وتجب
له الدية ، لأنه لم يتسبب في موت نفسه ، ولا في موت غيره ، وأما دية
مفيتها رأيان :

الرأي الأول : أنها تجب على الثالث ، لأنه هو الذي جذبه ، فهو الذي
تسبب في موته ، والآخرون لا يد لهما في جذبه ، وان كان الثقل هو الذي
أسقطه ، فلم يكن باعتداء منهما .

الرأي الثاني : أنه على عاقله الثلاثة ، لأنه مات بتعلق الثالث به ،
وجذبهم جميعا ، وكانت دية على عواقلهم .

وأما الأول فهل يجب له دية باعتبار أن موته لم يثبت بمجرد سقطته ،
بل مات بجذبه اثنين معه مما الثالث والثاني ؟ في دية ثلاثة أوجه أو آراء .

أولها : ان دية تكون بصمين أحدهما على عاقله الثاني ، والآخر على
عاقله الثالث باعتبار أنهما اللذان اشتركا في سببية موته .

ثانيها : أنها تجب ثلاثا ، ثلثان على عاقلتي الثاني والثالث ، ويلغى
الثالث ، وهذا الرأي على أساس أنه اشترك في موته بجذب الثاني ، والثاني

الجدب التي أوجدت الوفاة قد اشترك فيها الثلاثة .

أن الدية أثلاثا يكون الثلثان على الثانى والثالث ، والثالث عاقلة لورثته .

د يكون فيه بعض الغرابة . ويقربه انه يعتبر شارك في موت أحد ووجب عليه ثلث الدية ، فانها تجب مشاركته في موت نفسه كمشاركته في موت غيره ، وتجب وتكون لورثته .

تجرى فيه الأقوال الثلاثة التي ذكرناها بالنسبة للأول ، آخران .

الدية كلها على الثانى باعتباره قد باشر الموت بجدبه .

النصف على عاقلة الثانى والنصف الآخر يلغى اعتباره .

حكمها كما لو كانوا ثلاثة لا أربعة .

يتكفأ بعضهم على بعض من غير أن يجذب أحد منهم يكون البئر عميقا ، ويسقط بعضهم فوق بعض ، ويكون بئر أو يكون مليئا ، فيكون الموت من الفرق . أو يكون رس من يزل الى البئر . أو حية تلدغ من يصل اليها - الى ذلك النحو ، فانه لا ضمان على أحد منهم . لأن الموت من جانب أحد . حتى يعرم الدية . ولا تعدى . حتى يكون صورته ، ولأنه لم يكن ثمة دليل على أن أحدهم مات بسبب هناك شك في أن بعضهم مات بسقوط آخر عليه ، فانه الشك عقاب ، لأن الأصل براءة الذمة حتى يقوم الدليل لم تقم ، أو كما يعتبر القانونيون يفسر الشك لمصلحة المتهم .

والمفروض في هذا أنه لم يثبت أن موت أحدهم كان بسبب سقوط الآخر عليه فان ثبت أن الموت كان بسبب سقوط بعضهم على بعض ، فان كانوا أربعة فدم الرابع هدر ، لأنه لم يتسبب في موته أحد مسئول ، ودية الثالث عليه ، ودية الثانى على الرابع والثالث مناصفة ، ودية الأول على الثلاثة الآخرين أثلاثا .

وإذا كان هلاكهم بمجرد السقوط بل بأسد أو نحوه ، وقد جذب أحدهم الآخر معه ، فجذب الأول الثانى ، وجذب الثانى الثالث ، وجذب الثالث الرابع ، فالأسد هو الذى قتل ، ولكن كان السبب لتمكينه من أكثرهم الجذب ، فانه في هذه يكون سببان .

أحدهما : من الأسد ، والعجماء جبار .

والثانى : من الجذب وليس عملا لا تبعة فيه ، بل فيه التبعة ، ويقول في حكم هذه الحال ابن قدامة .

(لا شيء على الرابع ، وديته على عاقلة الثالث في أحد الوجهين ، وفي الثانى أى (الوجه الثانى) على عواقل الثلاثة ثلاثا (أى على الثالث والثانى والأول) ودم الأول هدر ، وعلى عاقلة دية الثانى على وجه ، وأما دية الثالث فعلى الثانى في أحد الوجهين (أى الوجه الثانى) على الأول والثانى تكون نصفين .

هذا هو القياس ، ولكن روى عن الإمام على كرم الله وجهه خلاف هذا الحكم ، فلم يهدر دم أحد ، بل جعل دية الشخص بمقدار السقوط عليه ، فان كان قد سقط عليه اثنان فله ثلث الدية ، وان سقط عليه واحد فله نصف الدية ، وان لم يسقط عليه أحد فله الدية كاملة .

وهنا نجد الإمام نظر الى السببين ، وهما الجذب والسقوط أولا ، وثانيا . الى قتل السبع ، واعتبر من جذب غيره ، فسقط عليه ، قد اشترك في قتل نفسه ، فيذهب ما يخصه ، ويبقى ما يخص من سقطوا عليه ، وبمقتضى ذلك

ية ، والثاني ثلث دية ، وللثالث نصف دية وللرابع الدية .
ما زاد العدد زادت النسبة ، ولننقل لك كلام الإمام على
نقله ابن قدامة في المغنى .

ما من أهل اليمن حفروا زبية للأسد ، فاجتمع الناس على
واحد ، فجذب ثانيا ، فجذب الثاني ثالثا ، ثم جذب الثالث
رابع ، فرفع ذلك إلى على رضى الله عنه ، فقال للأول ربع
فوقه ثلاثة ، وللثاني ثلث الدية ، لأنه هلك فوقه اثنان ،
لثالث لأنه هلك فوقه واحد ، وللرابع كمال الدية ، فأنى أجعل
رأس البئر ، فرفع ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم

م أحمد ذلك توقفا عند الرواية ، ولكن قال صاحب المغنى
باس ، وعندى أن كلام على رضى الله تعالى عنه ليس مخالفا
لثلاثة أمور :

البئر ، فجعل عليه دية كل من سقطوا .

لم يخل الأعمال الإرادية من القبحة .

نظر إلى مقدار قوة السقوط وأثره ، ولأنه يمكن أن يقاس
بأطراف الحكم ، فتكون الدية بمقدار واحد من عدد من فوقه
يكون للأول خمس دية ، والباقيون ، للثاني ربع ، والثالث
سب ، والخامس دية كاملة ، وهكذا يقاس عليها الشبهة ،
ددية بمقدار النسبة لعدد من فوقه ، والله تعالى أعلم .

شبه العمد

هنا من الكلام في العدوان المقصود بما يحدث منه القتل ،
لفقهاء . وتكلمنا في العمد المحض ، وشرحنا الأساس فيه
فيه ، وأشرنا إلى أن الأكثرين اعتبروا الآلة دليل القصد
آثارها .

والإمام مالك اعتبر القصد إلى الفعل المؤدى إلى القتل ، ولو كان لا يؤدي
إليه في ذاته ، ثم تكلمنا على الجنائية بالتسبب والقصد إلى نتائجها ، واختلاف
الفقهاء في مدى التسبب من حيث اثبات القود ، أو الدية ، وذلك بحسب اختلاف
أنظارهم في العدوان المقصود .

والآن نتكلم في نوع من الاعتداء على النفس أو الجسم هو من العمد ،
ولكن يسميه الفقهاء شبه العمد ، وقد ورد في السنة عن النبي صلى الله عليه
وسلم أنه يسمى عمد الخطأ .

والثابت الراجح عند المالكية أن هذا القسم لا وجود له ، وكذلك قال
الظاهرية ، فقد قرروا أنه إذا قصد الجاني إلى فعل ترتبت عليه آثار من قتل
أو قطع أطراف ، فإنه مأخوذ بالنتيجة ما دام الفعل مقصودا ، وكان في ذاته
عدوانا ، وأدى إلى النتيجة الموجبة للقصاص ، فالعبرة عند هؤلاء بالقصد
العدواني ، والنتيجة للفعل من غير نظر إلى الآلة التي كان بها الاعتداء ، فمن
ضرب غيره بعصا صغيرة ، أو رماء بحجر صغير ، أو ضربه بجميع يده ضربة
قوية أودت بحياته ، فإنه قاتل لوجود القصد إلى الفعل الذي أدى إلى القتل ،
ما دام لم يكن الفعل تأديبا ممن لا ولاية التأديب ما دامت السببية قائمة بين
الفعل العدواني المقصود ونتيجته من غير نظر إلى الآلة في ذاتها .

وذلك لأنه بلا ريب من قتل على هذا النحو فقد قتل مظلوما والله تعالى
قد جعل الأساس في سلطان الولي هو القتل ظلما ، فقد قال تعالى كلماته :
(ومن قتل مظلوما ، فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل ، إنه كان
مضورا) .

وفوق ذلك أن نصوص القرآن لم تثبت إلا الخطأ والعمد .

وإن العقوبات في الدماء فيها شفاء غيظ المجنى عليه ، ولا يتم ذلك إلا إذا
رأوا القاتل مقتولا . كما قتل وليهم بأى آلة كانت .

وقد احتج الذين أثبتوا شبه العمد ، أو خطأ العمد ، بما ورد عن النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال : (ألا إن في قتل خطأ العمد قتيلا السوط

من الإبل) . ومى رواية أخرى أنه قال عليه السلام :
فلا تظن مثل قتل العمد . ولا تقتل صاحبه) .

من أنبتوا شبه العمد بنوه على الآلة ، واختلفوا في الآلة
مناقلة والشافعية قرروا أن شبه العمد أن يكون القتل
بها أن تقتل عادة كالعصا ، والسوط ، والحجر ، إذا ضرب
إلى القتل ، فإنه يكون شبه العمد . وتكون فيه الدية .

من شأنه أن يقتل عادة ، فإنه يكون عمدا .

في الآلة كما ترى ، وأن يسند القتل إلى الضرب نفسه ، فإذا
أن يسند إلى الضرب ، كأن يصفعه على وجهه صفعة
مقاتلة ، بل مات غيظا وكما ، كان تعرض له ذبحة صدرية ،
فإنه في هذه الحال يذهب هدرا ، ويعزر من ضربه ، وأن
عدم وجود السببية .

في قد قسم الآلات التي قد تفضي إلى الموت إلى أقسام ثلاثة :

الضرب بما يقتل عادة من غير موالة ، كالضرب بعصا
بسوط غير غليظ وحجر صغير أو لطمة ، وهذا متفق
أنه شبه عمد ، سواء أكان الموت بموالة الضرب أم كان

شافعي أنه قال إن كان الضرب بموالة فهو عمد ، ولكنه
عمد باتفاقهم ، ولا عبرة بالموالة ، وهذا هو القسم الثاني .

الثالث : الضرب بآلة من شأنها أن تقتل عادة كمدقة القصار
، والهرأوة الغليظة ونحوهما ، وقد اختلف أبو حنيفة مع
، فقال أنه شبه عمد ، وقال جمهور الفقهاء ، ومعه أبو يوسف
به أنه عمد .

وحجة أبي حنيفة رضي الله عنه أنه يجب أن يتمحض الفعل للعمد ،
ولا يمكن أن يتمحض للعمد المقصود ، إذا كانت الآلة لم يتمحض للقتل ،
وفوق أن صريح قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : (ألا إن في قتل
خطأ العمد قتل السوط والعصا والحجر مائة من الإبل) عام يشمل العصا
الغليظة والصغيرة ، والحجر الكبير والصغير ، فالتفرقة بينهما تفرقة من
غير دليل .

وحجة الجمهور أن الضرب بمثلث ثقيل عادة ، ينتهي بالقتل ويعتد عمدا
بوجب القود لأنه يقتل عادة ، ويستعمل للقتل إذا أريد به ذلك ، فكان
استعماله دليل القصد إلى القتل ، كاستعمال السيف ، والأدوات المخصصة
للقتل ، وقد انضم إلى ذلك قصد الضرب به واختياره دون غيره ، فيكون
القتل الحاصل عمدا .

٣٤٥ - هذا هو شبه العمد ، أو كما سماه النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم خطأ العمد ، وسمى كذلك ، لأنه تعمد السبب الذي أدى إلى الموت ،
ومن الآلة يثبت أنه ما قصد القتل لأنها لا تقتل عادة ، فكان فيه عنصران ،
عنصر القصد إلى الضرب الذي انتهى بالموت ، وعنصر آخر ، وهو أن الآلة
لا تقتل عادة ، فإذا كان الضرب مقصودا ، لا يمكن أن تكون النتيجة
مقصودة فكان فيه عنصر العمد ، وهذا عنصر سالب له ، ولذلك سمي شبه
العمد ، ولعل تسمية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أوضح ، لأن النتيجة
وهي القتل كانت خطأ لأنها لم تكن مقصودة ، ولكن سببها وهو الضرب قد
كان مقصودا ومتعمدا ، فكان خطأ العمد إذ أنه عمد إلى الضرب قاصدا إياه
ولكنه أخطأ وأدى إلى الموت .

ويعتبر القانونيون عن مثل هذا بأنه ضرب أفضى إلى الموت ، وكأنهم
يتركبون جزء العمدية في تسميتهم ، وفي الجملة المؤدى واحد ، وإن اختلفت
أحكام القانون عن أحكام الفقه الإسلامي ، والله تعالى أحكم الحاكمين .

هذا ويلاحظ أن تقسيم الفعل القاتل إلى عمد وشبه عمد إنما هو في القتل
فقط ولا يتجاوز ذلك إلى الأطراف بل إن الأطراف ليس فيها شبه عمد ،
(م ٣٢ - العقوبة)

مع الأعضاء ليست لها آلة معينة ، بل ان العبرة فيها
سد الى الفعل الذى أوجبها ، أيا كان ذلك الفعل ، ما دام قد

ذلك الكاسانى فى البدائع : ولا يكون فيما دون النفس به
يكون شبه عمد فى النفس ، فهو عمد فيما دون النفس لأن
يقصد اتلافه بآلة دون آلة عادة ، فاستوت الآلات كلها فى
فكان الفعل عمدا محضنا ، فينظر ان امكن ايجاب القصاص
، وان لم يكن يجب الأرض (١) .

الكلام هو ما قررنا من أن الاعتبار فى الاعتداء على
الآلة لا بالآلة ، فمن لطم انسانا لكمة جددت أنفه يجرى عليه
ب ، ولا يقال ان اللطمة من شأنها أن تجدد الأنف أو
سبحانه وتعالى هو الحكيم العليم ، وهو اللطيف الخبير .

العدوان غير المقصود

قصاص قسمان : قصاص فى الصورة والمعنى ، وهو أخذ
، فان قتل نفسا قتلا يستحق القصاص استوفى فى الصورة
ذلك ان فعل ما يوجب قطع عضو من الأعضاء قاصدا الفعل
تقاربا فى ذلك فاني القطع يكون واجبا ان أمكن ، والا كان
، وهو الدية ، وكان مع ذلك التعزير الشديد الذى يقدره

نواع العدوان المقصود وحكم كل نوع ، مع بيان الحقيقة
بينا العمد ، وشبه العمد ، والتسبب ، الى غير ذلك مما بينه الفقه
المقام .

فى العدوان غير المقصود ، وهو الخطأ أو ما يجرى مجراه ،
ث ، كيف نسمى الخطأ أو ما يجرى مجراه عدوانا ، وعنصر

الخطأ يسقط القصد ، وبذلك لا يكون ثمة عدوان ، ونقول فى الإجابة عن ذلك
انه يجب أن نعتبره عدوانا لأن الشرع أوجب عقابا دنيويا ، وجعل الفعل
اثما ، بدليل أنه أوجب كفارة القتل خطأ اذا كان القاتل من أهل التكليف ،
ولا كفارة الا لإثم وقع ، والإثم هو اثم التقصير فى التحرز ، فالفاعل
مسئول لتقصيره فى الاحتراز عن الفعل الذى أدى الى وقوع القتل أو
قطع الأطراف .

ولذلك كان عنصر العدوان موجودا . وان لم يكن مقصودا . ويقول فى
ذلك الزيلعى فى كتابه شرح الكنز .

وبهذا النوع من القتل (وهو الخطأ) لا يأتى اثم القتل ، وانما يأتى اثم
ترك التحرز والمبالغة فى التثبت لأن الأفعال المباحة لا تجوز مباشرتها الا
بشرط الا تؤذى أحدا ، فإذا آذى أحدا فقد تحقق ترك التحرز فيأثم .

هذا معنى العدوان أو الإثم فى الخطأ . ولقد قرب العقوبة بقوله رضى
الله تعالى عنه :

والضمان فى الخطأ لضرورة صون الدم من الإهدار . ولولا ذلك
لتخاطا الناس ، وأدى الى التنافى . لأن النفس محترمة . فلا تسقط بعذر
التخاطؤ . كما فى المال ، فيحب المال صيانة له من الإهدار (١) .

وذلك الكلام حق ، وزماننا يحققه ، فان كثرة الآلات أكثر من القتل
خطأ ، وكان التخاطؤ لأذلك لضعف العقاب الذى ينزل بالمخطئين المستهينين
بارواح الناس ، كأولئك الذين يقودون المركب العامة فى داخل المدن
وخارجها ، والمراكب الحوامل للأشياء ، فان هؤلاء جميعا يستهينون بعملهم ،
ولا يحكمون القيادة ، فيقعون فى الخطأ ، فكيف لا يكون لهم طقاب رادع
يحملهم على العناية والتحرز ، وان القوانين الحاضرة لاتحمل العقوبات
الزاجرة التى تحمل على الانتباه ، وتدفعهم الى الاحتياط ، ولو أن الحكم
الإسلامى هو الذى يطبق لأوجب عقوبة القتل خطأ وأوجب معها عقوبات

(١) شرح التبیین ج ٦ ص ٩٦ .

ورهم بالسياط على مقدار إهمالهم ، وعدم التحرز

الأطراف هي الدية ، لأنه لا قصاص مع الخطأ ، ومادام ، فلم يبق إلا الدية والخطأ في الأطراف كخطا الطبيب ، غير أخذ الاحتياطات الكافية في مثل حال العلاج ، لة من غير أن يتنبه لبعض الأشخاص بجواره ، فتقطع يخطئ ، قائد مركب عام أو خاص فيصيب شخصا ، عضو من أعضائه ، فانه تجب الدية ، وإن كان جروح يجب أرشها ، وإذا كان الإهمال شديدا ، بحيث يترك الآلة كل احتياط ، فإن القاضي على حسب حكم الشرع الذي يناسب مقدار الإهمال ومقدار ما تترتب عليه .

مة الخطأ إذا تترتب عليها قطع طرف من الأطراف أو

خطأ (١) ، فانها تتجه اتجاهين :

ض للمجنى عليه بالدية .

ب ديني لنفس الجاني لتقوية وجدانه وضميره الديني تقان والجودة ، وذلك إذا كان شخصا مسئولا ، وقد في هذه العقوبة بقوله تعالت كلماته :

من أن يقتل مؤمنا الا خطأ (٢) ، ومن قتل مؤمنا خطأ ودية مسلمة إلى أهله الا أن يصدقوا فإن كان من قوم فتحرير رقبة مؤمنة ، وإن كان من قوم بينكم وبينهم

سام الخطأ في كتابنا (الجريمة) فلا حاجة إلى تكرارها هنا .
تثناء أنه يجوز القتل خطأ ، ولكن يدفع الوهم أن في .

ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله : وكان الله عليما حكيما .

فهذا النص الكريم دل على ثلاثة أحكام :

أولها : وجوب الدية ، وهي التعويض عن الفقد يعطى لأولياء الدم من أسرة المقتول : ويكون حكمه حكم الميراث الذي يثول اليهم فلا يعطى الا لقوم قد اتحد دينهم مع دين المتوفى وهو مؤمن ، وعلى ذلك لا تعطى الدية إذا كان من قوم ليسوا مؤمنين ، وهم أعداء لأهل الإيمان ، إذ المال سيأخذونه لنصرتهم على المؤمنين ، وليكون قوة لهم .

ثانيا : إذا كان المقتول المؤمن من قوم بينهم وبين المسلمين ميثاق على التعاون في الدفاع والنصرة ، فإن في هذه الحال يكون حكمه حكم من يكون من قوم مؤمنين ، وتجب الدية وتسلم إلى أهل المقتول ، لأنها تكون بمقتضى الحلف والتعاون مع المسلمين .

ثالثها : تجب كفارة بعث رقبة فإن لم يجد فصيا . ستين يوما ، وهذه تكون في القتل الخطأ إذا كان القاتل مكلفا تكليفا شرعيا ، فلا تجب الكفارة على القاتل خطأ إذا كان غير مكلف كالصغير والمجنون ، وكذلك كل أفعاله التي تؤدي إلى القتل ، فانها جارية مجرى الخطأ من حيث سقوط القصاص ، ووجوب الدية .

٣٤٨ - وقد يسأل سائل ما حكمه وجوب الكفارة في هذا المقام ، وما حكمه نوعها ، ونقول في الإجابة عن ذلك ، أن هذه عقوبة لأجل التهذيب ، وتربية الروح الاجتماعية في القاتل خطأ حتى لا يهمل من بعد ذلك ، ولا شك أن في كلتا العقوبتين المتبادلتين تربية اجتماعية موجهة .

ففي عقوبة تحرير الرقبة اشعار له بأنه أمارت بإهماله من جماعة المؤمنين واحدا فيجب أن يعرض الجماعة الإسلامية التي هي الأسرة الكبرى للمقتول ، وكما عوض أقارب المقتول بالدية قد سلمها اليهم لتكون قوة لهم بدل القوة التي فقدوها ، يجب أن يعرض الأسرة الكبرى بأحياء رقبة مؤمنة بالعتق ،

بإحسانها يكون قد عوض المسلمين . وظهر
عدم الاحتراز والتوقي .

يعتقه ، فإن الصوم تطهير لنفسه ، وتربية لضميره
له وأرهاف لداركه من الناحية الاجتماعية ، ولذلك
العقوبة (توبة من الله وكان الله عليهما حكيمًا) .

استيفاء القصاص

الموضع عن حق القصاص إن ، وعن الأولياء
بجائتهم ، ثم نتكلم أيضا عن وقت القصاص وعن

صدر هذه الدراسة أن جرائم القصاص اعتداء على
الإنسان ، وحق الله تعالى ، ولا شك أن حق الله تعالى
له موضع ، كان يكون من له حق القصاص قد
الجاني قد تكرر منه الاعتداء ، فإن لولى الأمر
يعزره - استيفاء لحق الله تعالى .

قصاص في الأطراف هو المجنى عليه نفسه ، لأنه
على نفسه ، فإن لم يكن له ولاية على نفسه ، بأن
أو صبي غير مميز ، أو له عبارة ، ولكن ليست
كالصبي المميز ، وكالمعتوه المميز على بعض الآراء ،
وهو الولي على نفسه ، لأنه المطلب بالمحافظة
في هذه المحافظة على نفسه بالمطالبة بالقصاص
دية لتعذر الاستيفاء ، مانه تكون المطالبة بالدية
بها حق الولي المالي .

هذا مقتضى قواعد الفقه المقررة . والفروع المنصوص عليها لانجا فيها .
والله سبحانه وتعالى أعلم .

٣٥١ - وإن كان الاعتداء على النفس ، فإن الذي له حق طلب القصاص
هو الولي ، لقوله تعالى : (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا) .

ولكن من هو الولي الذي له حق المطالبة بالدم .

اختلف الفقهاء في ذلك على ثلاثة أقوال

القول الأول : قول أهل الظاهر ، أن الولاية تكون لكل الأقارب
الأنساب سواء أكانون عصباء أم كانوا غير عصباء ، وذلك لأن القتل
أفقدتهم قوة لهم ، لأن العار يلحقهم إذا قتل قريبهم ، وذهب دمه هدرًا ،
فكل من يالم لقتله وكان يرجو نفعًا منه له حق المطالبة بدمه ، وفي ذلك
توسعه لمعنى لكيلا يذهب دم هدرًا لفقد أولياء الدم ، إذ كلما اتسع عدد
المطالبين به ، كان احتمال ضياع دمه بعدم المطالبة بعيدا ، ويرشح لذلك
المعنى أن أهل الظاهر يقررون أن أي واحد من الأقارب طالب بالدم كان
له حق القصاص .

القول الثاني : قول جمهور الفقهاء ، أن الذي له حق المطالبة بالقصاص
هم الورثة وقت قتله ، سواء أكانوا ذكورا ، أم كانوا إناثا ، وسواء
أكانت الورثة بالنسب ، أم كانت سببية ، وهم العبيد الذين اعتقهم ،
ويسمون أولياء العتاقة ، أو أولياء النعمة ، وكذلك الورثة بالروحانية سبب
من أسباب المطالبة بالقصاص ، وذلك الرأي نظر إلى قرب الصلة من المقتول ،
ولم يجدوا لبيان قرب الصلة مقياسا أدق من مقياس الورثة ، فما ورثوه
إلا لمعنى الولاية له ، ومد سمي الله سبحانه وتعالى الورثة موالى فقال تعالى :
(ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون والذين عقدت إيمانكم
فأدوهم نصيبهم ، إن الله كان على كل شيء شهيدا) .

والقول الثالث : قول الإمام مالك رضى الله عنه ، وهو أن أولياء الدم
الذين لهم حق المطالبة به ، وحق العفو عنه هم العصبة الوارثون من الرجال

تكون ولاية الدم للزوجين ، ولا تكون ولاية الدم لذوى
كون لأصحاب الفروض من غير العصابات كأولاد الأم والجدة
جهة الأب ، ولا يكون للنساء إلا إذا كن لو كان معهن ذكر
كالأخت الشقيقة تكون من أولياء الدم ولو كانت منفردة ،
الأخ لأب لأنها لو كان معها أخ شقيق تكون عصبه به ،
أبنتها بعدم وجوده ، بل تستمر هذه القوة ولو كانت منفردة ،
ب تكون من أولياء الدم ، وتقدم على ابن الأخ الشقيق لأنها
أب لكأن عصبه به ، فلا تذهب قوة قرابتها بانفرادها ،
، وكذلك البنت تكون من أولياء الدم ، لأنها لو كان معها
، فلا تذهب قوة قرابتها بانفرادها ، وتقدم على ابن الإبن ،

الأولياء على ترتيب العصابات على ذلك الرأى ، فتقدم
جهة الأبوة ، وجهة الأبوة على جهة الأخوة ، بيد أن الجد
الإخوة والأخوات الشقيقات أو الأب ، وكذلك الإخوة والجد
نى أولاد الأخوة ، وهكذا يكون الترتيب على مذهب مالك .

الرأى تقوم على ثلاثة اعتبارات :

هؤلاء هم أقرب الناس إليه بدليل اختصاصهم بأعظم
الذى أثبت الميراث لهم بعد بيان أنصبتهم فى كتاب الله
ة تفيد أن السبب هو القرب ، فقد قال عليه الصلاة والسلام
حباب الفرائض ، فلأقرب رجل ذكر) .

من الاعتبارات التى أوجبت أن تكون الولاية لهم أنهم هم
إذا جنى ، فكان ذلك دليلا على كمال المعاونة بينهم وبينه ،
كونون أحق بالمطالبة بدمه ، لأنه عضو فقوده من بين
ة .

من الاعتبارات أن الأقارب من العصابات هم الذين تكون
م الذين يلحقهم العار إذا ذهب دمه هدرًا ولم يقتص له ،

وقد كان الناس فى الجاهلية يأخذون ثاراتهم بأيديهم ، ويشفون غيظ
نفسهم ، ويشتطون شططا كبيرا ، فجاء الإسلام ، ولم يجعل القصاص
للول ، ولكن جعل له سلطان المطالبة به ، فلا بد أن يكون السلطان فى
المطالبة أو التنازل للعصبه ، الذين كانوا يثورون فى الجاهلية لدم قتلهم ،
ولكن فى حدود الشرع ، ومن غير أن يمتد الى غيره بغير حق ، وبغير
مقاضاة يجرى فيها الادعاء والإثبات ، ولا تتجاوز القصاص ، فالنفس
بالنفس أن ملكة .

هذا توجيه القول الثالث ، وهو قول مالك رضى الله عنه ، وهو وجه
عند الشافعى رضى الله عنه .

والذى نراه هو مذهب أهل الظاهر ، وهو شمول طلب القصاص لكل
الأقارب لأن جميع الأقارب ينالهم الأذى بقتله ، وطلب الدم فيه يخفف
الأذى عن نفوسهم ، وإن توسعة حق المطالبة بالقصاص يقرب المعنى مما
يجرى بين أهل القانون الذين يعتبرون حقا عاما .

وإن هذا الرأى ليس بعيدا عن مذهب الإمام أحمد بن حنبل الذى يثبت
الولاية لكل الذين يستحقون الميراث من الأقارب ، فإن الميراث يتسع
بعمومه فى مذهب الإمام أحمد ، حتى يصل الى كل الأقارب من العصابات
وذوى الأرحام على درجات بينهم ، ومثله المذهب الحنفى ، على اختلاف فى
الجزئيات ، ولا اختلاف فى الأصل العام .

وإن هؤلاء الأولياء على اتساع شمولهم أو تضيقه تضيقا نسبيا ليسوا
مرتبة واحدة ، بل انهم يقدمون الأقرب فالأقرب ، والذين يجعلونه مع
الميراث يكون الترتيب عندهم واضحا ، فالوارثون مقدمون بترتيبهم فى
الميراث ، وهكذا .

٣٥٢ - وقد تكلم الفقهاء فى أمرين :

أولهما : إذا لم يكن للمقتول ولى معروف فى دار الإسلام ، فمن الذى
يتولى القصاص أو العفو ؟ فقد قرروا أن السلطان هو ولى الدم ، ولا يتأتى

الله تعالى عليه وسلم قال : (السلطان ولي من لا ولي له)
تثبت لولي الامر تقوم مقام الولاية الخاصة ، اذا لم يوجد
لفيط غير معروف الاب ولا الام ، وبالتالي لا تعرف
الامر هو الذي يتولى القصاص له ممن قتله ، اذ ان ماله
، فهو حكم وارثه ، أو وارثه على رأى بعض الأئمة ،
يقول القصاص اذا ثبتت شروطه باعتباره وارثا أو
ولاية العامة على خلاف فى ذلك لأبى يوسف رضى الله

الى دار الإسلام وأسلم فيها ، فانه لا يعرف له أقارب
فانه من المؤكد ليس له فى دار الإسلام أقارب يمكن أن
ى مذهب من المذهب .

ون التعصيب يعتبرون الولي غير موجود اذا لم تكن هنالك
سلام ، فتكون الولاية للسلطان ، لأنهم قصرُوا الولاية
ت ، فلا تكون لذوى الأرحام .

الميراث للولاية ، فانه اذا لم يكن ثمة وارث تكون
ان ، لأنه ولي من لا ولي له ، وذلك كمسيحي يسلم ، ثم
، وليس له أقارب الا من المسيحيين ، وهؤلاء لا يرثونه
ه الحال ليس له ولي الا ولي الامر ، لعدم وجود الولاية

الولاية للأقارب مطلقا بمقتضى تطبيق مذهبهم يكون
م لتحقيق القرابة ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

هى موضع خلاف بين أبى يوسف من أصحاب أبى حنيفة
ى : المسلم المولود فى دار الإسلام اذا لم يعرف له ذوو قرابة
عصابات أو ذوى أرحام ؟ فقد قال الجمهور : الولي هو
وجود ولي له ، لأنه ولي من لا ولاية له ، وليس له ولي
ون حق المطالبة بدمه للولي ولاية عامة .

وقال أبو يوسف ان ولي الامر يكون له حق المطالبة بالدية ، ولا يكون
له حق طلب القصاص ، لأن المولود فى دار الإسلام يكون عادة له أقارب
ولكنهم غير معروفين ، فيكون له ولي غير معروف ، والجهل به لا يسوغ
طلب القصاص بدل أن يطلبه هو ، لأنه عساه يعفو ، وهذا بلا ريب شبهة
لا يسوغ معها طلب القصاص ، ولكن لا مانع من طلب الدية ، لأن الدية
تكون لورثة المقتول ، وبيت المال الذى يتولى ولايته الحاكم له حق فى
التركة اذا لم يعرف له وارث ، فيطالب الدية بحكم ولايته على بيت المال ،
لا بحكم ولايته على الدم .

الامر الثانى : اذا تعدد الأولياء فى مرتبة واحدة ، وكانوا جميعا
كبارا ، ولم يعف أحد منهم ، فلا بد أن يطلبوا جميعا القصاص ، خلافا
لأهل الظاهر ، وذلك لأن القصاص يسقط بالشبهة ، وبمطالبة البعض
تكون شبهة العفو ، والولاية تثبت لهم كملا ، فاذا ترك أحدهم سقط طلب
القصاص ، ومثل ذلك الولاية فى الزواج بالنسبة للكفاءة فان رضى أحدهم
بالعقد يمنع مطالبته الباقي بفسخ العقد ماداموا فى مرتبة واحدة ، وروى عن
الإمام مالك لا يسقط حق الباقي .

وحجة أهل الظاهر أن الولاية تثبت لكل واحد كاملة ، فاذا أسقط
بعضهم حقه ، لا يسقط حق الآخرين ، ولأن العار لحمهم جماعة ، ولحقهم
أفرادا فكل يطالب بحقه ، ولأن الولاية لا تتجزأ وما لا يتجزأ يثبت كاملا
للمشتركين فيه .

واذا كان بعض هؤلاء الذين يقولون اذا تعدد الأولياء فى مرتبة واحدة ،
وكانوا كبارا غائبين ، وبعضهم حاضرين ، فعند أحمد والشافعى وأبى حنيفة ،
ينتظر الغائب حتى يحضر ، اذ عساه يكون قد عفا ، فينتظر حتى يعرف رايه .

وقال أهل الظاهر لا ينتظر ، بل الحاضر يستوفى القصاص وهو مقتضى
منطق مذهبهم الذى يثبت الولاية كاملة لكل واحد منهم .

وفرق الإمام مالك بين نوعين من الغيبة ، ففى الغيبة القريبة ينتظر
الغائب ، وفى الغيبة البعيدة لا ينتظر الغائب ، لأن غيبته غيبة بعيدة تكون
سببا لإسقاط ولايته .

أى هو المعقول بلا ريب مادامنا جعلنا الأساس فى القصاص
دم من غير اهدار للدماء ، ولا شك أن ذلك الخلاف ظاهره
معلوم المكان فاذا لم يكن معلوم المكان ، أولا يدري أهو حى
ينتظر حضوره ، وتكون الولاية للحاضرين .

ماعا الأولياء فيهم عقلاء وقاصرون للصغير ، فقد اختلف
طلب القصاص من العقلاء .

مالك رضى الله عنه لا ينتظر بلوغ الصغير ، بل تثبت الولاية
هو رأي أبى حنيفة رضى الله عنه ، وحجة ذلك الرأي كما
حنفى أن القصاص ، وإن كان للورثة لم يثبت بحق الولاية ،
ابتداء بحق القرابة ، إذ أنه لو كان بحق الولاية لكان
ثبت ابتداء للميت ، ثم يكون للورثة عن طريقه ، إذ
ماص ابتداء هو شفاء غيظ ولى المجنى عليه ، وهذا لا يحصل
س ، وإنما يحصل لمن نالهم الأذى من بعده ، وإذا ثبت يثبت
الكمال ، ويقول الكاسانى ، والدليل على أنه يثبت لكل
لكمال ، لا على سبيل الشركة أنه حق لا يتجزأ ، والشركة
حال ، والأصل أن مالا يتجزأ من الحقوق إذا ثبت لجماعة ،
ثبوته فى حق كل واحد منهم يثبت لكل واحد منهم على
..... وعلى هذا يخرج القصاص إذا كان بين صغير وكبير أن
لاستيفاء عنده ، وعندهما ليس له ذلك ، وينتظر حتى

خلاف على هذا الأساس أن الولاية فى طلب القصاص ، لأنها
كانت العبرة بثبوتها وقت الموت واستحقاق هذه الولاية التى
قل وهو وقت الموت ، لا فيما بعده ، وبذلك تثبت الولاية
مجرد موت المقتول ، فيطرح من عدد الورثة من لا يمكن أن
المطالبة ، فتكون الولاية للكبار وحدهم ، ويخرج من

وأنه حتى على فرض أن الولاية ثابتة للصغار والكبار بالشركة ، فإنه إذا
كان أحد الشركاء غير أهل للولاية فانها تثبت كاملة لمن له ولاية على نفسه ،
ويصح أن يكون وإيا على غيره ، فهو قد طلب القصاص بالأصالة عن نفسه ،
وبالنيابة الشرعية عن الصغير ، لحاجة الصغير الى استيفاء القصاص ، فكانت
هذه مسوعة لتحقيق النيابة عنه ضرورة .

وقال صاحبان كما أشرنا والشافعى وأحمد ينتظر حتى يبلغ الصغير ،
وذلك لأن الأصل عند هؤلاء أن الولاية هى السبب فى ثبوت الولاية وهى
بقدر واحد فى الكبير والصغير ، وأن أصل الولاية ثابت للصغير وإن كان
لا يمكن أن يخاصم فى وقت صغره ، والدليل على أنه أهل للولاية أنه لو كان
هو وحده المنفرد بالولاية لكان له حق طلب القصاص ، إذا بلغ وصارت
له عبارة تجرى بها الخصومة ، وأن وليه المالى يطالب بالدية ، وتكون له ،
وهى بدل القصاص ، ولا يثبت البدل إلا إذا كان المبدل منه ثابتا .

ومع ذلك فقد اتفق الفقهاء وفيهم أبو يوسف رضى الله عنه على أنه إذا
كان الولى أبا أو جدا ، ومع أحدهما الصغير فإن أحدهما لا ينتظر بلوغ
الصغير ، بل يتولى المطالبة ، لأن الأب أو الجد له ولاية على الصغير ، فهما
يطالبان بأصالتهما بالولاية عليه القصاص .

٣٥٣ - بقيت صورة لم نتعرض لها ، وهى صورة ما إذا كان ولى
الدم صغيرا ولم يكن سواه .

كصغير قتل أمه وليست زوجة لأبيه ، إذ لو كانت زوجة لأبيه ، فإنه
يشاركه ويتولى هو طلب القصاص ، ولا ينتظر بلوغ الصغير ، ففى هذه الحال
يكون ولى الدم هو الصغير . وينتظر بلوغه حقا ، وذلك مذهب أحمد .

ومذهب مالك أنه لا ينتظر بلوغه ، بل يتولى القصاص عنه وليه أبوه أو
جده ، لأنهما أولياء على نفسه ، فإن لم يكن واحد من هؤلاء ، ولم يكن وصى
فإن الحاكم هو الذى يتولى استيفاء القصاص ، لأنه ولى من لا ولى له ، فهو
ولى على الصغير بمقتضى هذه الولاية العامة ، ويتولى بهذا الوصف .

ففي اختلف فيه المشايخ ، ففريق قال مقالة الشافعي واحمد ، حتى يبلغ الصغير ، وفريق قال ان الحاكم هو الذي يستوفيه واليك ما قاله صاحب البدائع . فقد فقال :

غيرا اختلف المشايخ فيه ، فقال بعضهم ينتظر بلوغه ، وقال الحاكم .

لأن أشبه أن يكون قول الصالحين ، لأنهما يجيزان انتظارا يمتنعان أن يتولى الكبار اذا كان معهم صغار ، فانه ينتظر الثاني أقرب الى طريق أبي حنيفة الذي يمنع انتظار الكبار .

ان القصور سببه الصغير ، فانه ينتظر عند من يقولون ينتظر ، بل يتولى الكبار او القاضي ، فهل اذا كان سبب قالوا اذا كان الجنون غير مطبق ، فانه تنتظر افاقته لأنه له للزوال القريب ، فالانتظار فيها انتظار الى امد محدود فاء ، فولايته مستمرة حتى عند الإمام مالك الذي لا يجيز صغير .

جنون مطبقاً ، فان الولاية تكون للكبار ، وان لم يكن كبار والحاكم ، وعموم كلام الحنابلة يفيد الانتظار حتى يفيق .

الانتظار :

ذا وجب الانتظار لغيبة الغائب ، أو لبلوغ الصغير ، فهل يرا يسير بين الناس مرفوع الرأس ، وقد تسول له نفسه ب الدم هدرا بعد أن أخذ بناصيته ؟ وضع ذلك ابن قدامة :

سوع وجب فيه تأخير الاستيفاء ، فان القاتل يحبس حتى يبلغ لجنون ، ويقدم الغائب ، وقد حبس معاوية هذبة بن خشرم بلغ ابن القتييل ، وفي عصر الصحابة ، فلم ينكر ذلك أحد ، لحسين وسعيد بن العاص لابن القتييل سبع ديات ، فلم يقبلها .

فان قيل فلم لا يخفى سبيله كالمعسر بالدين ! قلنا لأن في تخليته تضييعا للحق ، فانه لا يؤمن هربه ، والفرق بينه وبين المعسر من وجوه .

أحدها : أن قضاء الدين يجب مع الإعسار ، فلا يحبس بما لا يجب ، والقصاص هنا واجب ، وانما تعذر الاستيفاء .

الثاني : أن المعسر اذا حبسناه تعذر الكسب لقضاء الدين ، فلا يفيد ، بل يضر الجانبين ، وها هنا الحق نفسه يفوت بالتخلية .

الثالث : أنه قد استحق قتله ، وفيه تفويت نفسه ونفعه ، فاذا تعذر تفويت نفسه ، جاز تفويت نفعه لإمكانه ، فان قيل فلم يحبس لحق الغائب وليس للحاكم عليه ولاية اذا كان مكلفا رشيدا ، ولذلك لو وجد بعض ماله مفصوبا لم يملك انتزاعه ؟ قلنا لأن القصاص حق للميت وللحاكم عليه ولاية ، ولهذا تنفذ وصاياه من الدية ، وتقضى ديونه منها ، وذلك مثل أن يجد للميت في يد انسان شيئا غصبا ، والوارث غائب ، فانه يأخذه .

قتل بعض الأولياء :

٣٥٥ - اذا كان القاتل هو بعض الأولياء ، ولم يكن للباقي يد أو رضا بالقتل ، فهل يجب القصاص ؟ مذهب أحمد وقول عند الشافعي ، والحنفية أنه لا قصاص ، والقول الآخر عند الشافعي أنه يجب القصاص ، وهو قول الظاهرية ومالك .

والأساس في قول من أسقط القصاص ، أنه من قتل هو أحد أولياء الدم ، فيكون كأنه عفا اذا كان القاتل أجنبيا ، وحجة القول الذي يوجب القصاص أن القاتل قد فعل أمرا محرما ممنوعا ، لا يجوز ويجب القصاص لعموم آية القصاص ، وحديث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : (النفس بالنفس ان هلك) وان قتل الولي أشد وأفزع كما قال الشاعر العربي :

وظلم ذوى القربى أشد مضاضة على النفس من وقع الحسام المهند .

والحق عندي أن الرأي الذي يوجب على القصاص هو الأجرى بالقول ،

لوجبة للمحبة والوصل بمسوعة القتل ، فلا محل لترك
بالدماء وصلة الأرحام .

مجلس القضاء :

الدم سلطانه في المطالبة بالقصاص حتى يحكم به القضاء
قبل الحكم ، لأن القصاص له شروط يجب أن تستوفى ،
فيها القصاص ، اما لشبهة دارنة ، او لعلاقة تمنع القصاص
عليه ، ولكي يكون الإثبات الكامل للجريمة الموجبة
من شط من ولي الدم ، أو صاحبه ، وقد قال تعالى :
فقد جعلنا لولييه سلطانا ، فلا يسرف في القتل ، انه

يكون لولي الدم أو للمجنى عليه اذا كان الاعتداء في غير
قصاص قبل الحكم ، وان فعل ذلك بان أوقع القصاص
ثبت بعد ذلك ان الفعل كان يوجب القصاص ، فانه
نما ، لأنه أفسد النظام ، ولكن لا يقتص منه ولا دية
القصاص الذي ثبت ، ولكنه يعزر ، لأنه أفسد الأمور
س قبل الحكم به ، وفي ذلك فتح باب للانتقام بحق وبغير
للذرائع أن ينزل به العقاب ، وقد اجمع على ذلك فقهاء

في ظل السلطان :

كان القصاص لابد أن يطلب من القضاء الحكم به ،
، وتنحقق شروطه ولا توجد شبهة تدروه فان التنفيذ
ت اشراف ولي الأمر ، وذلك لأنه قد يؤدي غيظ ولي الدم
بالآلة من شأنها أن تعذب قبل ازهاق الروح ، أو أن يذهب
يل بالجثة ، ولأن القصاص كان يتمكن الشرع منه وحكم
، يكون التنفيذ في ظل الشرع ، حتى لا يخالف في طريقه ،
نضيه سلطان النظام وتنفيذ الأحكام .

وهذا قول جمهور العلماء ، وبعض العلماء قرر جواز الاستيفاء بغير
حضرة السلطان ، ويستدلون بما رواه مسلم أن رجلا أتى النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم ومعه رجل آخر ، فقال : إن هذا الرجل قتل أخي ، واعترف
القاتل بقتله ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : اذهب فاقتله فدل هذا
على أن القصاص بغير حضرة أحد من قبل السلطان ، ليس بمنوع ، اذ كيف
يأمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بأمر ممنوع ، ويوجد ما يدل على وجوب
أن يكون القصاص بحضرة السلطان أو من يفيمه لذلك ، ولا الزام من غير
أمر من الشارع .

ولا شك أن رأى الجمهور هو الأقوم ، وهو الأسلم ، وأمر النبي له
بالقتل لا يدل على جواز القتل من غير حضوره أو حضور أحد من قبله ،
والذهاب ليس معناه البعد المطلق عن المجلس ، وان الظاهر المتبادر الذي
يفهم باديء الرأي هو الإذن بالقصاص ، لأن موضوع الكلام كان هو
طالب الحكم له بجواز القصاص ، فاللفظ سيق لهذا ، وهو نص فيه ، وليس
نصا في خلافه .

آلة القصاص :

٣٥٨ - القصاص في الأطراف يكون بالمساواة التامة ، ولا يتجاوز
الحديث بحيث لا يكون التساوى ، وآلته لابد أن تكون محددة سيفا أو مايشبهه ،
ولا يوجد خلاف معروف بين الفقهاء في ذلك ، لان الغاية وهى تحقق
المساواة لا تكون الا بذلك .

واذا كان الطرف الذى كان موضوع الاعتداء من الأعضاء ذات المفاصل ،
مان القطع يكون من الجانبى الى المفاصل الذى يقابل الجزء الذى اعتدى عليه
فيه ، وذلك اذا كان القطع من المفاصل .

واذا كان القطع لم يكن من المفاصل ، بل كان من غير المفاصل ، كقطع
اليدين من وسط الساعد ، فانه لا يمكن التساوى ، فتجب الدية ، ويروى فى
ذلك أن رجلا ضرب رجلا على ساعده بالسيف ، فقطعها من غير مفصل ،
فاستعدى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، فأمر له بالدية ، فقال : انى
(م ٣٣ - العقوبة)

• قال (خذ الدية بآرك الله لك فيها) ولم يقض بالقصاص ،
• [هـ]

• عند الإمام أحمد رضى الله عنه ، لأنه لا يمكن استيفاء
• بل الأمر إلى الدية ، وهو رأى أبى حنيفة وجمهور الفقهاء ،
• حديث الذى رويناه أنفا ، ومالك يطبق قاعدة الجراح عنده ،
• أن الجانى بنسبة ما قطع من المجنى عليه ، وقد نص على ذلك
• ب مالك وهو رأى مطبق فى كل الجروح والشجاج ، ولعل
• ح عنده ، وهو النجم اللامع فى الحديث ، كما قال الإمام

• الشافعى والإباضية أنه يجوز أن يكون القصاص فى أقرب
• طع ، فان كان القطع من الساعد ، فأقرب مفصل هو الكوع ،
• من المرفق فأقرب مفصل عند الرسغ ، ويعطى دية الجزء
• لأنه عند الشافعى يجمع بين الدية والقصاص ، وهنا جمع

• للأعضاء التى تصاب فتذهب فائدتها كالصمم والعمى ، فانه
• فيها من غير اعتداء ، وقد تبين ذلك من قبل ، ويكون ذلك
• مير اليها ، فان لم يمكن فالدية مع التعزير •

• صل عضو كاصطدام اذن ، أو كسر سن ، فان القصاص يكون
• فى عليه ، وذلك يكون كقطع عضو من مفصل •

• القصاص فى الجروح ، قال أبو حنيفة أنه استيفاء إلا فى
• الرأس ، لأنها هى التى يمكن الاستيفاء فيها ، ولأن تقدير
• مع التشويه لا يكون إلا فى الوجه ، اذ القصد من القصاص
• لتشويهه بالتشويه (والجروح قصاص) وقد أسلفنا القول فى
• التعزير •

• ولكن بالنسبة لجروح الوجه والشجاج فيه ، فان الشجاج تكون فيها
• الدية إلا الموضحة ، ووافق الأكثرون على ذلك •

• وبالنسبة للجروح ، قال انه يجرح بمثل ما جرح المجنى عليه ان أمكن
• بحيث يكون التساوى فى مقدار الجرح ، فان لم يمكن التساوى كان المعتبر
• هو الأرض •

• وقال الشافعى يجرح بمثل جرح المجنى عليه مع ملاحظة التساوى فى
• مقدار الجرح ، فان كان جرح المجنى عليه أوسع ويتعذر استيفاء مثله كان
• يكون الجرح فى الجبين ، والمجنى عليه جبينه أوسع ، فانه يجرح بمقدار
• ما يسع جبين الجانى ، ويأخذ أرض الباقي •

• ومالك قال انه تلاحظ النسبة ، ولا يلاحظ المقدار ، ولا شك أن ذلك
• أعدل وأسلم •

• والاستيفاء فيما دون النفس بأى آلة بشرط ألا يكون تعد •

• ٣٥٩ - والقصاص فى النفس يلاحظ فيه أن يكون بأسهل آلة فى القتل ،
• لقول النبى صلى الله تعالى عليه وسلم : (اذا قتلتم فاحسنوا القتل) ، واذا
• ذبحتم فاحسنوا الذبحة) ، واذك قال أبو حنيفة وأحمد والشعبة الزيدية أن
• القصاص لا يكون إلا بالضرب بالسيف فى العنق ، لأن هذا أسهل طريق
• للقتل كما كان معروفا فى عصر التنزيل ، وليس الأمر فيه تعبدية ، حتى يكون
• القتل بغيره محرما اذا كان أسهل منه •

• هذا هو الرأى الأول ، وقد نظر فى الآلة إلى أسهل طريق لأخذ
• القصاص ، فهو يرى أن القصاص فى الموت ، كما مات المجنى عليه ، ولا يعتبر
• الآلة جزءا من القصاص ، فلا يشترط أن تكون الآلة متماثلة منعا للتعذيب ،
• ولأن شفاء الغيظ للولى يكون بمجرد القتل ، وألا يرى للولى موليه قد قتل ،
• وهذا حى بين الناس •

• وقال مالك والشافعى ، وابن حزم انه يقتل الجانى بمثل ما قتل به ،
• وأن يفعل به مثل ما فعل مادام ذلك ممكنا ، وبأقرب زمن ، ولم يدخل الفعل

يقتل بعضا غليظة قتل بها ، وإذا قتل بالفائه من شاطئ قتل القصاص كالقتل بنهش أفعى ، أو بحبسه مع أسد ، أو بفعل حمر حتى يموت ، فإن القصاص حينئذ يكون بالسيف .

حاجب هذا الرأي فيما إذا كان القتل بالحرق بالنار ، فقد يعي أنه يحرق بها ، وقال بعضهم انه لا يقتل بالنار لقول الله عليه وسلم : (لا يعذب بالنار الا رب النار) .

والخلاف أن الفقهاء كانوا على فريقين :

أولهم في القصاص إلى معناه الأصلي وهو ازهاق روح من قتل إلى شيء سوى النفس بالنفس ، ولم يعتبر الآلة جزءا من القصاص ، فالمائلة تتحقق بهلاك النفس المعتدية في مقابل النفس سببا للآلة فقد نظروا إلى أقرب طريق للموت ، وأسهلها ، فالمائلة تتحقق في كل شيء .

والذين قرروا وجوب المائلة في الآلة قرروا أيضا أن القود بالسيف لأنه أسهل ، وأنه خير للولي ألا يسرف ، ازهاق الروح .

نلاحظ أن الشارع الإسلامي إنما اختار السيف لأنه كان أصح ، ولقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : (إذا قتلتم واحسان القتلة تحرى أسهلها ، وما يمنع التعذيب قبيل هناك طريق أسهل من القتل بالسيف كالكهرباء ونحوها ، من القتل بالسيف ، ويكون داخلا في الأمر في قوله صلى الله : (إذا قتلتم فأحسنوا القتلة) .

س لأمر له صلة بالممائلة في القصاص ، وهي إذا كان الجاني جازحا من جوارح المقتول كان يفقده بصره ثم يقتله أو يقتله أوجب عند القصاص قطع الأطراف ثم القتل أم قال أبو يوسف ومحمد يكتفى بالقتل ، لأن شفاء الغيط

يتحقق به ، ولأن العقوبة الكبرى تجب ما دونها ، وهذا قول في مذهب الإمام أحمد رضي الله عنه ، ويرى مالك رضي الله عنه أنه إذا قصد بقطع الأطراف قبل القتل التمثيل بجسمه ، وأن يرى القتلة وهو حي ، فإنه يقطع الطرف ، ثم يقتل ، لأنه ارتكب جريمتين ، ولم يرتكب جريمة القتل وحدها ، فوجب أن تقطع الأطراف التي قطعها ، ثم يقتل ، وذلك للردع عن هذه الجريمة الأخرى .

ويرى أبو حنيفة والشافعي أن يفعل بالجاني مثل ما فعل بالجاني عليه ، سواء أقصد أم لم يقصد ، كان يكون بينهما تغالب ، فيقطع الجاني يده ليضعف مقاومته ، فإنه في هذه الحال لا يكون القصد المثلة ، ولكن التمكن من القتل ، والمعقول في القضية أنه ليس وراء القصاص بالقتل عقاب ، ولذا نختار رأي الصحابين وأحمد ، فهو رأي معقول .

القصاص بحضرة ولى الدم :

٣٦١ - شرع القصاص لأنه العدل ، ولأنه هو الذى يشفى غيظ المجنى عليه وأوليائه ، ولذلك كان الذى يتولى القصاص بالقتل لى الدم ، ولا يتولى غيره الا بانابة منه ، أو إذا كان عاجزا ، وطلب إلى القاضى أن يعين من يتولى القصاص عنه ، وهو فى هذا يعتبر وكيله ، وإن كان بتعيين القاضى ، وذلك ليتم شفاء غيظ نفسه .

وإذا كان الأولياء متعددين فى درجة واحدة ، وكانوا جميعا كبارا فإنه يتولى بعضهم بحضرة سائرهم خشية أن يكون قد عفا قبل تنفيذ الحكم ، ولا بد أن يكون بتوكيل من باقيةهم ، فإن اختلفوا وتولى أحدهم فى حضرتهم أغنى عن باقيةهم .

وفى المذهب الشافعى لا يتولى أحدهم الا بتوكيل منهم ، فإن لم يوكلوا جرت القرعة بينهم ، وظاهر المذهب الحنفى أنهم إن اختلفوا كان الأمر إلى القاضى وهو الذى يفصل بينهم .

وإن كان فيهم صغار ، وفى الأولياء الكبار الأب أو الجد ، فإنه يتولى القصاص ، لأن له الولاية على نفس الصغير ، وهو عصبه ، وهو فى درجة

والمصلحة ، وكاملة لكمال الشفعة ، فيكون له أن
حانابلة والشافعية ينتظر ، حتى يبلغ الصغير ويحبس
المالكية يتولى عن الصغير وصيه ، لأنه يتولى قبض
صاخص .

من الوالى هو الذى يتولى القصاص بنفسه أجازوا له
من حضرة الموكل ، حتى يتبين أنه لم يكن عضو ،
ك القصاص .

وظاهر أنه رأى المالكية ، وقد فهم بعض الكتاب
الامر الذى يتولى القصاص ، فقد جاء فى كتاب
نصه .

لقصاص فى القتل لا يقيمه الا اولو الامر للذين فرض
من واقامة الحدود ، وغير ذلك ، لأن الله سبحانه
نن بالقصاص ، ثم لا يتهيا للمؤمنين جميعا ان
أقاموا السلطان مقام أنفسهم فى اقامة القصاص ،

ثمة الفتوى على أنه لا يجوز لأحد أن يقتصر من
وليس للناس أن يقتصر بعضهم من بعض ، وإنما
سبه السلطان لذلك ، ولهذا جعل الله السلطان ليقبض
بعض) .

هذا النص أنه لا يمنع أن يتولى ولي الدم القصاص
لقصاص ، إنما اقصاه أن يدل على وجوب الترافع الى
القاضي الذى نصبه الحاكم للقضاء فى الجنايات ،
وكلام القرطبي فى الحكم ، ويتضح ذلك مما يأتى :
، وتعالى جعل امر القصاص من قبيل فروض الكفاية
ة يخاطب بها الجميع ، ولكن يختص بتنفيذها

البعض ، فعلى الأمة أن تهىء الحاكم الصالح الذى يقيم الحدود ،
ويحكم بالقصاص ، فالفرضية على أول الامر هو المتمكن من
القصاص العادل بالحكم به .

وقد بينا فى صدر كلامنا أن المجنى عليه لا يتولى بيده قبل
الحكم ، وإنما يتولى بعد الحكم :

(ب) أنه لا معارضة مطلقا بين قول الفقهاء وقول القرطبي ، لأن الفقهاء
يقررون أن تنفيذ ولي الدم للقصاص ، إنما يكون بتمكين ولي الامر ،
وولى الامر لا يتولى القصاص بنفسه ، بل يتولاه بولى الدم على
مقتضى ما يحكم به القاضي .

(ج) أن مراد الإمام القرطبي ، وهو تقرير نظام التقاضى والتداعى فى
أمور القصاص باعتباره حقا لله تعالى .

ولذلك نقرر أن ذلك النص لا يفيد أن المالكيين يرون والقرطبي من بينهم
أن تنفيذ القصاص لا يكون الا بمن يعينه ولي الامر للتنفيذ .

٣٦٢ - على أنه بعد أن أجاز التوكيل أن يكون التنفيذ بحضرة
ولى الدم يهون الأمر ، ويقرب كلام الفقهاء من القوانين الحاضرة ، وذلك
بأن يوكل أولياء الدم من يتولى القصاص عنهم ، ويعينه ولي الامر لهذا العمل ،
على أن يحضر أولياء الامر ان شاءوا القصاص ، وان لم يشاءوا الحضور
فلا ضير ، لأن الحضور لاحتمال العفو ، فإذا زال ذلك الاحتمال فانه فى هذه
الحال يكون القصاص بالوكيل ، وهذه أحكام معللة ، وليست تعبدية .

وقد نصت كتب الحنابلة على جواز تعيين من يتولى القصاص ويكون
وكيلا عن أولياء الدم ، فقد جاء فى المغنى ما نصه :

(قال بعض أصحابنا : يرزق من بيت المال رجل يستوفى الحدود
والقصاص لأن هذا من المصالح العامة ، فان لم يحصل ذلك أى لم يكن له أجره
تؤخذ من بيت المال ، فالأجرة على الجانى ، لأنها أجره لإيفاد الحق الذى عليه ،
فكانت كأجرة المكيال فى بيع الكيل ، ويحتمل أن تكون على المقتص ،

الأجرة على موكله ، كسائر المواضع ، والذي على الجاني
 فعل ، ولهذا لو أراد أن يقتص من نفسه لم يمكن منه ،
 أجرة التوكيل للزمت أجره الولي إذا استوفى بنفسه ،
 تقتص لك من نفسى لم يلزم تمكينه ، ولم يجز ذلك له ،
 (ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما) ولأن معنى
 كما فعل ، ولأن القصاص حق عليه لغيره ، فلم يجز أن
 يرضى من الأمر له أن يقيم من يتولى القصاص بتوكيل من
 رزقه من بيت المال ، فإن لم يكن كان الخلاف فيمن
 ساس أم هو الجاني باعتباره السبب أم ولي الدم باعتباره
 يبين هو أن الأجرة على ولي الدم إلا أن يكون فقيرا ،
 عنه ، حتى لا تذهب حقوق الضعفاء من الفقراء .

شبه العمد

من القتل العدوان المقصود ، ولكن لوحظ فيه أن
 في القتل لم تخصص القتل ، وهو خاص بالاعتداء على
 على الأطراف ليس فيه الا قسمان : عدوان ، وخطأ ،
 بين عمد وشبه عمد ، لأن العبرة فيه بالنتيجة المقصودة ،
 التعويض فيه ضرورى ، والتعويض فى الأطراف
 يكون بالمماثلة ما أمكنت المماثلة .

تعالى عنه نفى شبه العمد فى القتل كما هو منفى فى
 فى كتابه الكريم لم يذكر الا قسمين : القتل العمد ،
 كم الخطأ ، وذكر العمد ، فقد قال تعالى : (ومن قتل
 جهنم خالدا فيها ، وغضب الله عليه ولعنه وأعد له

ولأن شفاء غيظ المجنى عليه لا يتحقق فى القتل المقصود بأى آلة إلا بأن
 يقتص من القاتل ، ولأنه مادام قد اعتدى فقد وجد السبب الموجب للقصاص
 وهو القتل المقصود العدوان ، وتحقق شرطة ، وهو المطالبة من ولي الدم ،
 فلم يعد مناص من القصاص .

ولأننا لو نظرنا الى الآلة من غير نظر الى النتيجة وتحقق معنى العدوان
 والقصد لفتح باب الفساد ، وما زجر القاتلون ، إذ يستطيعون بدل أن يقتلوا
 بآلة معدة للقتل يقتلونه بالضرب المتوالى المبرح حتى يموت . ويكون
 ذلك أشد قسوة وأكثر تعذيبا وإيذاء . فكان سد باب الذريعة للشر ،
 وحسم مادة الفساد موجبين لعدم الالتفات للآلة ، والاكتفاء بنتيجة
 الاعتداء المقصود .

هذه وجهة نظر أكثر المالكيين الذين لم يفرقوا بين الخطأ والعمد ،
 ومتوسط هو شبه عمد ، أو هو خطأ العمد .

والذين قالوا ان هناك وسطا بين العمد والخطأ هو شبه العمد ، اعتمدوا
 على ثلاثة أدلة .

أولها : أن النبى صلى الله عليه وسلم قد أثبت ، فد روى أبو هريرة
 أن امرأتين من هذيل اقتتلتا ، فرمت احدهما الأخرى بحجر فقتلتها وما فى
 بطنها ، ففضى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم أن دية جنيها عبدا أو وليدة ،
 وقضى بدية المرأة على عاقلتها ، ولقد قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
 فيما رواه أبو دواد إلا أن فى قتل خطأ العمد قتل السوط والحجر مائة من
 الإبل .

وبذلك يثبت شبه العمد بنص الرسول ، إذا كان الكتاب الكريم قد
 ذكر قسمين هما الخطأ والعمد ، فقد ذكر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
 القسم الثالث وهو معقول .

ثانيها : أنه لا بد من فرض القسم الثالث ، لأن العمد قصد الى القتل ،
 وشبه العمد الآلة فيه لا تستعمل فى القتل ، فلا يقال أنه قصد القتل قصدا
 كاملا ، وتعمره ما دامت الآلة لم تعد للقتل ، بل انه قصد الضرب ، وبما

لعصا أو السوط ، أو الحجر الصغير أو نحو ذلك ،
يجب أن يكون السبب مفضيا اليه لا محالة ، وأن يكون قاصدا بباشرة السبب
نتيجته ، فهو يفترق عن القتل بالعصا ، فمن وضع السم لإنسان في الطعام
ووضعه أمامه في ضمن مواد طعامه ، فهو قصد السبب ونتيجته ، بخلاف من
ضرب بسوط لا يقتل ، فكان الموت .

ص لا يكون الا حيث تمحض الفعل لقصد القتل ،
لم يتمحض الفعل موجبا للقتل ، فلا يتحقق سبب
سبب القصاص . فانه لا يثبت .

من المقررات الشرعية ان الحدود والقصاص تدرا
قصاص قد ثبت عقوبة العمد ، وقد ثبت كون الآلة غير
م يقصده ، فان هذا اذن شبهة تمنع القصاص .

وقد اختلف بين مالك وجمهور الفقهاء ان مالكا رضى
بالاعتداء من نظر الى كونه قصد هذه النتيجة أو لم
عليه غيره بالضرب ، وانتهى الضرب بالموت ، فقد
تبار العدوان بالضرب ، وأن القصاص حيث كان القتل
لعل هذا من قبيل تشديد مالك في الأخذ في التسبب ،
لمر الى المباشرة ، وكما ان هناك لم ينظر الى المباشرة
كذلك في القتل بالمباشرة لم ينظر الى الآلة ما دامت
في لا تقل عن القتل بالتسبب ما دام قد وجد العدوان
بالنتيجة .

لم ينظروا ذلك النظر ، بل نظروا الى معنى التعمد
اذا لا يمكن أن يعد الجاني متعمدا القتل بالضرب الا اذا
فمن ضرب انسانا بعصا لإيلامه لا يمكن أن يكون
الضرب ، والقتل جاء من غير قصد له ولا ارادة ،
لعمد والقتل بالتسبب لكي يكون موجبا للقصاص

يجب أن يكون السبب مفضيا اليه لا محالة ، وأن يكون قاصدا بباشرة السبب
نتيجته ، فهو يفترق عن القتل بالعصا ، فمن وضع السم لإنسان في الطعام
ووضعه أمامه في ضمن مواد طعامه ، فهو قصد السبب ونتيجته ، بخلاف من
ضرب بسوط لا يقتل ، فكان الموت .

على أن ثمة خلافا بين الفقهاء الذين قالوا بشبه العمد ، فمنهم من لم يعتبر
القتل بالتسبب موجبا للقصاص ، ومنهم من اعتبره ، وأولئك الذين اعتبروه
فرقوا بينه وبين الضرب بالعصا أو السوط الذي يفضي الى الموت ، بأن القتل
بالتسبب عدوان قصد القتل فيه ، أما الموت بسبب الضرب بغير آلة قاتلة فانه
عدوان لم يقصد فيه القتل فكان شبه عمد .

ويكون شبه العمد له شبه الخطأ ، وشبهه بالعمد ، وجهة الشبه بالخطأ
انه لم يقصد القتل ، بل قصد الضرب فقط وشبهه بالعمد ، لأنه قصد العدوان
بالضرب ، وبذلك اختلف عما اذا كان الضرب تأديبيا أو نحو ذلك ، وذلك
يسمى خطأ العمد كما يسمى شبه العمد ، لمعنى المشابهة الذي أشرنا اليه .

٣٦٤ - ونرى من هذا أن الفارق بين العمد وشبه العمد عند جمهور
الفقهاء ، مبناه الآلة ، فاذا كانت الآلة ليس من شأنها أن تقتل ، وضرب بها
فقتلت ، فهي شبه عمد ، وان كانت الإلة قاتلة وضرب بها فقتلت فهي عمد
لأن الأساس هو قصد الضرب أو قصد القتل ، ولا شك أن الآلة هي التي
تميز ، فان كانت قاتلة لا يفرض أنه قصد الضرب المجرد ، وخصوصا أنها
أفضت الى الغاية التي تقصد منها عادة ، وان كانت الآلة ليس من شأنها أن
تقتل ، فانه لا يفرض أنه قصد القتل ، والا فانه يقصد الى آله .

وقد جرى الخلاف بين الفقهاء في الإلة التي يكون بها القتل ، ويتمحض
أن يكون الضارب بها عامدا ، فضيق الإمام أبو حنيفة نطاقها ، وجعل العمد
في القتل بمحدد كالسيف ونحوه ، واختلفت الرواية عنه في مثل الحديد ،
فروى أنه عمد وروى أنه شبه عمد ، وأساس قوله هو أن العمد فيه القود ،
فلا بد من زوال الشبهة في الآلة ، كما تزول فيما عداها ، فالضرب بالحجر
الثقيل الذي يميمت عادة يعد شبه عمد عنده ، لأنه لا يتمحض للقتل ،

كان من شأنه أن يقتل في أكثر أحواله ، فاحتمل
رد الضرب ، واحتمل أن يكون المقصود به القتل ،
د مع وجود هذا الاحتمال ، وقال هذا القول الحسن
سبي ، وهو قول ابن المسيب وعطاء وطاوس .

باء وكثرة من التابعين منهم النخعي والزهرى وابن سيرين
، شيخ أبى حنيفة ، وابن أبى ليلى والشافعى واسحاق
ف ومحمد : أن القتل بما يقتل عادة ، ولو كان غير محدد
به عمد ، واستدل لذلك الراى :

صلى الله تعالى عليه وسلم قتل يهوديا قتل جارية بأن
حجرين فماتت فقتله النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ،
، متفق عليه .

أقوال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يشمل القتل
بيل ، فقد قال عليه السلام من قتل له قتيل ، فهو بخير
أن يؤدى ، وأما أن يقاد له ، وهو متفق عليه أيضا .

الثقل أو الرمي من شاهر ونحو ذلك يقتل عادة ،
لا أن يفرض في فاعل ذلك أنه قصد القتل ، وقصد
رد غير معقول ، ولا يفرض ، وفرضه أخذ بغير الظاهر .

كما هو فيصل التفرقة بين ضرب يفضى الى موت ،
و ضرب هو قتل فأبو حنيفة لا يعتبر الضرب قتلا الا اذا
سد للقتل ، أو يستخدم للذبح . وان هذا يتمحض الضرب
وهم الكثرة لا يرون الضرب المفضى الى الموت الا في
لا للضرب ، وأما الآلات التى لا تكون للضرب ومن شأنها
كون عمدا ، وبذلك يوسعون دائرة العمد ، وأبو حنيفة
مد .

تعدد العقوبات بتعدد الجرائم

٣٦٥ - قد تتعدد الجرائم ، والمنطق يوجب أن تتعدد العقوبات ،
لأن كل جريمة سبب مستقل يستوجب عقابا . فلا تتدخل هذه العقوبات ، فمن
قطع يد رجل ، وفقا عينه ، فان كل واحدة توجب قصاصا ، ومن ارتكب
موجب حد ، وموجب قصاص ، وجب الأمران ، وقد بينا ذلك في موضعه
عندما تتعدد جرائم الحدود ، مع جرائم القصاص .
والآن نتكلم في تعدد جرائم القصاص .

وخلاصة القول في هذا أنه اذا لم تكن احدى الجرائم توجب قصاصا
في النفس ، فانه تجب العقوبة المقررة لكل جريمة من غير تدخل بينها ،
فلا تجب اعدامها الأخرى في القصاص ، لانفراد كل واحدة بالسببية
الموجبة للقصاص وللانفصال بين الجريمتين والعقوبتين ، بينما في الحدود قد
يوجد داتحاد في العقوبة بأن كانت العقوبة بالضرب فانها تكون متحدة
الذات ، وقد تدخل الصغرى في الكبرى ، وفي ذلك كلام وخلاف بيناه في
الحدود .

ومهما يكن من الخلاف هنالك ، فان ذلك الخلاف لا يكون هنا الا اذا
كان ثمة عقوبة بقتل النفس .

٣٦٦ - هذا ولتعدد جرائم القصاص صور :

أولها : أن يتعدد القتل من رجل بأن يقتل رجلين ، ويستحق
القود لكل واحد منهما ، فقد قالوا انه اذا طلب أولياء كل واحد منهما
القصاص قتل بهما ، ولا دية ، لأنه لا دية الا حيث العفو ، ولم يوجد العفو
من واحد منهما ، فالقصاص لا محالة ، وهى نفس واحدة لا تكرار في قتلها ،
وقال الشافعى لا يكون القود عنهما ، بل يكون عن أحدهما ، ويكون عليه
دية تقسم بينهما .

وان عفا كلاهما ، فلكل واحد دية تعطى وليه ، لأنه ثبت العفو ،
وحديث كان العفو فلا قصاص . عملا بقوله تعالى : (فمن عفى له من أخيه شيء

اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) ولا قصاص
هـ ، وقد يكون لولى الأمر تعزيز مع ذلك العفو ،

، وطالب الآخر بالدم ، فقد قال احمد والشافعى تجب
ن القصاص لمن طالب بالدم ، وبذلك يكون القصاص ،
يتداخل الحقتان ، وذلك لأنهما جريمتان مستقلتان ،
قائبا ، ولا يمكن تكرار القود ، ولكن يمكن تكرار
صا صا مع ، وبذلك تستوفى العقوبتان ، ويتحقق مؤدى
ما تتداخل العقوبات حيث يتعذر فصلها .

ة ومالك رضى الله عنهما لا عقوبة الا القتل ، لأنهما
قواهما ، وهو القتل وفوق ذلك لا يجمع بين القصاص
المال ، انما هو عند العفو . لإنقاذ الجانى ، ولما حل
ص ، وانه وان تعددت الجريمة فالعقوبة واحدة ، وهى
، والثانية بدل عن الأول ، ولا يجمع البدلين فى محل
اء النفس وقد هلك ، فلا موضع للفداء .

أن تتعدد الجرائم ، ويتعدد المجنى عليهم ، وفى احدهما
لدية كأن قطع يد انسان ، وقتل آخر ، فان الحكم فى هذه
ن مختلفتان ، لا تتداخلان لاختلاف المستحق ، كان
يقتل آخر ، فانه يعاقب على الجريمة مع ، فاذا نفذ
ب أولا ، بطلب المجنى عليه ، مانه فى هذه الحال ، يكون
نصاص ، فيقتص منه .

صاص أولا كان لمقطع اليد الدية لأنه تعذر قطع اليد ،
لأن تنفيذه فى هذه الحال يكون مثله ، وهى منهى عنها
نبنى صلى الله تعالى عليه وسلم : (اياكم والمثلة) .

صاص بأن طالب المجنى عليه فى قطع اليد بالقصاص ،
، قدم من جنى عليه أولا ، فان كان القتل سابقا على قطع

اليد ، قدم القصاص ، وكان للآخر الدية ، لتعذر استيفاء القصاص وان كان
القطع أولا ، قطعت اليد ، واستقيده منه .

الصورة الثالثة : أن يكون فى الجرائم المتعددة قتل ، وكان موضوعها
الأطراف ، وليس فيها اعتداء على النفس بوجب القصاص ، فان كان المجنى
عليه واحد اقتص من الجانى اذا طلب ، وكانت الماثلة ثابتة ، فمن
قطع الرجل اليمنى ، ويسرى يديه ، صنع به مثل ما ارتكب لأن الجرائم
قد تعددت ، وكل واحدة منها سبب موجب للقصاص فلا بد من اعمال كل
واحدة منهما ، وترتيب العقوبة عليها ، وذلك اذا طلب المجنى عليه القصاص ،
ولا شك أنه يتصور أن يطلب القصاص فى واحدة ، والدية عن أخرى ،
ولا مانع من ذلك لا شرعا ولا عقلا ، ولا تجزئة فى العفو فى هذه الحال ،
لأن العفو كان عن احدى جريمتين مختلفتين كل واحدة منهما توجب عقابا
قائما بذاته غير متداخل فى غيره .

وكذلك الحكم اذا كانت الجريمة على شخصين ، فان انفصال كل واحدة
على الأخرى يكون أوضح وأبين .

٣٦٧ - الصورة الرابعة اذا كان المجنى عليه واحدا ، وقطع احد
أطرافه ، أو جرحه جرحا يستوجب القصاص ثم قتله ، وليست هذه الصورة
أن يكون الموت نتيجة الجرح ، فان هذا يعد جريمة واحدة ، وحكمها يفهم
مما سبق من قول ، وانما الوضع فى هذه الصورة أن يكون الجرح بحيث
لو عاش لكان محتمل البرء أو غير محتمل ، ولكن الموت لم يكن بسببه ،
بل بسبب آخر موجب للقتل وحده ، أفعاقب عقوبتين أم يعاقب عقوبة
واحدة على أساس تداخل عقاب الجريمة الصغرى ، فى العقوبة الكبرى ،
وهو القصاص .

هذه المسألة لها صورتان :

احدهما : أن يكون القتل قبل اندمال الجرح ، والثانية : أن يكون
القتل اندمال الجرح .

فى الحال الأولى ، وهى القتل قبل الاندمال ، فقد قرر كثيرون من الفقهاء
أن ولى الدم ان اختار العفو وأخذ الدية ، كان له ديتان : دية القطع ، ودية

يتمتين ، وان كانتا واقعتين على شخص ، وقد اختار ولى الدم
بتين لا تكونان متداخلتين ، بل يمكن استيفاؤهما من غير أن
لأخرى ، فيستوفيان معا ، وإذا كان العفو بأكثر من الدية
يرين ، فإنه بالأولى تجب ديتان ، وعند أحمد وكثيرين أنه
، لأن العفو كان للقتل والجرح داخل فيه .

ر ولى الدم القصاص فهل تدخل عقوبة الجرح فى عقوبة
أشرفنا الى ذلك من قبل ، ونقول هنا ان الفقهاء قد اختلفوا
ثمة أقوال :

القصاص يكون بالقتل فقط ، وقد تداخلت جريمة القتل
جريمة القتل ، فيكون القصاص وتدخل العقوبة الدنيا فى
كما دخلت الجريمة الصغرى فى الجريمة الكبرى ، والجريمتان
واحدة ، وفى كثير من الأحيان أو فى الغالب تكون الجريمة
للجريمة الكبرى ، ولأن القصاص عطل القوى كلها ، فكان
العضو ، فكان الجريمتين قد استوفيتا القصاص لهما معا ،
نوم بمبناه على اعتبار الجريمة واحدة ، ولذلك تكون دية واحدة
وهو رأى عند الإمام أحمد ، وهو مروى عن عطاء والثورى ،
أبى يوسف ومحمد من أصحاب أبى حنيفة .

رأى الشافعى ورأى عند أحمد ورأى أبى حنيفة وأبى ثور ،
الجريمتين ، وجوب القصاص فيهما ، وامكان انفراد كل
بتين ، فيقطع أولا ، ثم يقتل ثانيا ، أى أنه يفعل به مثل
ماما ، لأن المماثلة فى الجريمة توجب المماثلة فى العقوبة ،
كن الانفصال .

إذا كان عفو فانه تجب ديتان ، لأن الدية تتبع الجريمة
ن الدية تقوم مقام القصاص ، فكان لكل جريمة دية

متسق مع اعتبار الفعلين كل واحد منهما جريمة منفردة لها
القصاص ، وحال العفو معا .

الرأى الثالث : رأى الإمام مالك رضى الله عنه ، وهو أن القاتل ان
قصد التمثيل بالمقتول قبل قتله ، بقطع أطرافه أولا ، ثم قتله ثانيا ، فانه يعاقب
عقوبتين ، فى حال طلب القصاص ، وحال العفو ، وفى الأول يقطع بما قطع
من أطراف ، ثم يقتل ، وفى الثانى يدفع ديتين .

وذلك لأن التمثيل جريمة منفردة تستوجب عقابا منفردا ، والقصد اليه
اجرام ، ثم القتل هو الجريمة الثانية ، فإذا كان قد قصد الأذى مرتين :
أحدهما بالتمثيل ورؤية المجنى عليه أجزاء جسمه تتساقط ، ثم يقتله ، فانه
لايمكن اعتبار الفعلين جريمة واحدة ، بل هما جريمتان . ويقتص منه بقطع
طرفه الذى يقابل ما قطع ثم يقتل ، وكذلك فى الدية ، فعليه ديتان :

وان كان الجانى لم يوجد منه مايدل على قصد التمثيل بل قتل ، وكان
القطع ذريعة لتسهيل القتل عليه فان الجريمة واحدة عند مالك ، وتجب الدية .

٣٦٨ - هذه هى الحال الأولى للصورة الرابعة وهى حال القتل قبل
اندمال الجروح .

الحال الثانية وهى القتل بعد اندمال الجروح اذا لم يكن القصاص لها
قد تم ، ثم كان القتل بعد ذلك ، فان الظاهر أن الفقهاء من غير خلاف بينهم
قرروا وجوب استيفاء القصاص بقطع الأطراف ، ثم القتل ، ان اختار
القصاص ابتداء فى الجميع ، وان اختار العفو والدية أخذ الدية عن النفس ،
وعن كل عضو قطع .

وله أن يختار العفو فى البعض دون البعض ، فله أن يعفو عن الأطراف ،
ويأخذ دية المقطوع عضوا عضوا ، وله أن يختار القصاص فى النفس
وبعض الأعضاء ويأخذ الدية عن الباقي ، فإذا قطع القاتل يدي المقتول
ورجليه كان للولى أن يطلب قتله ، ويأخذ ديتين لأطرافه ، اذ لكل واحدة
منها نصف الدية ، وان أحب قطع أطرافه كلها ، وأخذ دية عن نفسه أخذ ،
وان أحب أخذ دية عن يد ورجل وقطع الآخرين ، ودية عن نفسه أخذ ،
وهكذا .

(م ٣٤ - العقوبة)

سقوط القصاص

القصاص معنيان : احدهما : تكون بمعنى عدم
ي سقطه بعد وجوبه .

سقوط بمعنى عدم وجوبه مع توافر سببه ، وهو
د ، ولكن وجد ما استوجب عدم الوجوب ، كان
س ، أو الزوج لزوجته ، وولى الدم ولدهما ، أو
س ، ولا يوجد ولى سواه ، ففي هذه الصور وأشباهاها
فر سببه ، ولكن تعذر تنفيذها لأن ولى الدم هو

يكن القاتل هو وحده الولي ، بل كان له شركاء في
من الولاية ، ويكون هو كمن يعفو عن بعض الدم ،
يسقط الدم عند الأكثرين ، وأنه لا يجب القصاص
ن قاتلا وعفا عن القصاص ، فانه يعتبر عفوه ، وان
عن نفسه .

الإمام مالك رضى الله عنه ، وقرر أنه لا يسقط
القاتل أحد الأولياء ، بل لا يسقط الا في حال
لنفرد بالقصاص دون غيره ، لأن الأساس أن
س اذا تعدد الأولياء الا اذا عفا الجميع ، كما هو

يه :

وض في الأسباب المسقطه للقصاص ، لابد أن نتكلم
س ، وهو نوع الوجوب في القتل العمد أو الاعتداء
قابل للبدل ، أم هو واجب مخير ، أى أم وجوب
وجوبه على التخيير بمعنى أن الواجب أحد أمرين :

وقد اختلف الفقهاء في ذلك على رأيين

أحدهما : رأى أبى حنيفة ومالك أن الثابت هو القصاص وحده ،
ولكن له بدل هو الدية اذا رضى بذلك الجاني فهى نوع من الصلح على
واجب ، والصلح عقد ككل العقود ، لا بد فيه من رضا الطرفين ، وعلى أساس
أنه صلح يكون بدل الصلح على حسب اتفاق الطرفين ، ومقتضى ذلك
ألا يتقيد بدل الصلح بالدية ، لأنه لا موجب لهذا التقيد .

الرأى الثانى : رأى أحمد والشافعى أن الثابت هو أحد أمرين ، وللولى
الخيار فى تعيين أحدهما ، فان اختار القصاص ، وجب القصاص ، وان
اختار الدية وجبت الدية ، ولزمت الجاني ، وليس له اختيار فيها ، فهى تجب
من غير رضاه ، ولا يلزم بغير الدية ، فلا تصح الزيادة فيها ، الا اذا تراضيا
على الزيادة ، فهى عقد زائد على أصل الدية ، والدية تلزم من غير تراض .

وقد استدلل الشافعى وأحمد ومن اختار ذلك الرأى بما يأتى :

(أ) قوله تعالى : (فمن عفى له من أخيه شيء مانتاع بالمعروف وأداء
اليه بإحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) وهذا النص معناه
أن على الولي اذا عفا عن القصاص أن يتبعه بالمطالبة بما هو
معروف عند الناس ، وأن على الجاني أن يؤدي بإحسان من غير
مماطلة ومشاحة ، بل مع العطف والإحسان فى المعاملة ، وذلك معناه
الوجوب من غير تراض لأن الاتباع والأداء مترتبان على مجرد
العفو ، لا على الرضا ، فهى الجزاء للعفو ، والجزاء لا يحتاج الى
التراضى .

(ب) أن أداء الدية صيانة لنفس الجاني عن الهلاك ، فهى فدية لنفسه ،
والله تعالى يقول : (ولا تلاقوا بأيديكم الى التهلكة) ، وليس من شأن
العاقل أن يتهيا له خلاص نفسه بمال يقدمه ، ثم يمتنع عن ذلك ،
فان ذلك لا مكان فيه للرضا والاختيار .

(ج) أن معنى التغير للولى ثابت بحكم النص ، لأن القصاص شرع لى

غيبته ، ولكي يعوض ما فقد من نفع بقتل موليه ، أخذ المال فيه تعويض أوضح من القتل ، إذ القتل ألم النفس ، وأما المال ففيه تعويض وفائدة ، فهو يبيون الميت وتنفيذ وصاياه وينتفع به ورثته ، ويقول ذلك الدليل : ن ضمان القتل يجب حقا للمقتول ، وردت على حقه ، فكان الواجب بها حقا له ، وحق نفع به ، والمقتول لا ينتفع بالقصاص ، وينتفع بالمال ، منه ديونه وتنفيذ منه وصاياه ، وكان ينبغي ألا يشرع له ، إلا أنه شرع لحكمة الزجر ، لأن الإنسان لا يمتنع من خوفه من لزوم المال ، فشرع ضمانا زاجرا ، وكان جمع بينهما ، إلا أنه تعذر الجمع ، لأن الدية بدل النفس (بمعنى البدلية) .

القصاص مقابل النفس ، والدية بدل أيضا لما فيها من خير .

أنه كان ينبغي الجمع بين القصاص والدية ، ولكنه لأن كلا الدية والقصاص فيه معنى البدلية عن النفس ، واحد بدلان .

ضرورة تجمع بينهما إذ أنها تأخذ بالقصاص على أنه بدل لأولياء المقتول المطالبة بالتعويض ، ونحن نرى أن لا يكون بدلا عن النفس ، بل يكون بدلا عن المنافع وهذا نظر تقدمه ، وإن كنا نرى أن القصاص يكون

إذا اختار الدية ينبعث الحق الكامل للنظام العام في جات قاسية دون القتل ، فالشارع الإسلامي لم يهمل يرض ، والزجر يكون بما دون القتل .

هذه حجج الرأي القائل : أن الوجوب على التخيير لا على التعيين ، وحجج الرأي الآخر القائل أن الثابت هو القصاص تقوم على ما يأتي :

(أ) قوله تعالى : (كتب عليكم القصاص في القتلى) وقوله تعالى : (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص) . وقوله تعالى : (من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا) فان كلمة كتب وما اشتق منها تدل على اللزوم وهي منصبة على القصاص لا على الدية ، ولم يجيء ذكر للدية في مقام الوجوب ، وقد زكى سبحانه وتعالى وجوب القصاص بقوله تعالى : (ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب) وإذا كان ذلك كذلك ، فلا تخيير بين القصاص والدية ، لأنهما لم يذكر في الآيات كلها متقابلين ، بل ذكر القصاص في أكثرها مجردا عن ذكر الدية .

(ب) أن النص الذي أجيئ فيه أخذ المال كان ترخيصا وتخفيفا ، ولم يكن أصلا ، حتى يكون مقابلا للقصاص ، . قد جاء في آخر آية القصاص على أنه ليس مقابلا للقصاص ، حتى يكون الوجوب المخير شاملا له ، بل على أنه من قبيل التخفيف على الناس .

ولذلك قال تعالى : (فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ، فمن اعتدى بعد ذلك ، فله عذاب أليم) والأمر بالاتباع والأداء عند وجود العفو ، على أنه من قبيل التخفيف .

(ج) أن الله سبحانه وتعالى لم يسمه دية كما هو في دية القتل الخطأ ، فقد قال تعالى : (ودية مسلمة إلى أهله) فدل هذا على وجوب الدية ، فلا يكون ثمة اختيار في قبولها أو ردها ، أما هنا فقد أبهم مقدار المال ، وإبهام مقدار المال لا يدل على أنه دية واجبة ، إذ لا وجوب إلا إذا كان المقدار معروفا ومقدرا ، وهنا غير مقدر وغير معروف فكيف يكون أحد المطلوبين في واجب مخير .

يفتضى المائلة والمساواة ، والمال لا يكون بدلا
فقتل اعتداء مقصودا ، بل البديل الحقيقي للنفس هو
بديل الحقيقي للعضو هو العضو . والدية لا تعد بدلا
كن تؤخذ عند تعذره مع بقاء حق التعزير الذي يملكه
ما .

قبلت فيه ، لأن الخطأ لم يكن القتل فيه مقصودا ولم
كانت العقوبة تعويضا لأهل المقتول ، وتكفيرا لخطا
يمكن أن يكون القصاص ، لأنه لا موضع له ، انما
صود ، ولم يكن ، فتمحضت العقوبة تعويضا للأهل
ب الدينى الشخصى بالكفارة .

نتكلم عن أسباب سقوط القصاص ، فنقول انها

حل القصاص .

يتناول موت الجانى بأى سبب من أسباب الموت ،
يجب فيه القصاص ، وذلك لأن فقد العضو ، لا يجعل
ن محله العضو ، فاذا كانت الجناية لقطع اليد اليمنى ،
ان القصاص يسقط ، وتثبت الدية عند الأكثرين ،
كم المال عند الحنفية ، واذا فقد المثل فى المال

فى القصاص فى النفس ، فانه فى هذه الحال يختلف
لاف فى أصل : فى الدية ، فى القصاص ، فى النفس ،
بن قالوا ان الواجب فى القصاص واجب مخير ، قالوا
القصاص ، وهو أحد البدلين ، وجب الآخر ، وعلى
، ويزكى ذلك النظر أنه لا يذهب دم فى الإسلام

هدرا اذ أنه اذا سقطت الدية بموت الجانى فقد ذهب دم المجنى عليه هدرا ،
فكان لابد من الدية تصل الى ورثته تحقيقا للعدالة ما أمكن ، ولأنه لو اختار
الولى الدية ، ومات الجانى قبل أدائها لوجب الأداء ، فيكون الحكم كما لو لم
يحترها .

والذين قالوا ان المطلوب هو القصاص فى القتل العمد . وان المال لا يكون
الا باتفاق مستقل يتكامل فيه التكوين من ارادتين ، وقد أصبح ذلك غير
ممكنا ، فانه لا دية ، فان فات القود فات كل حق وراء ذلك .

العفو :

٣٧٢ - كانت الثمرة الأولى لاعتبار القصاص حقا لولى الدم أن له أن
بعفو ، وكان ذلك تحفيفا ورحمة ، كما قال تعالى : (فمن عفى له من أخيه شيء
فاتباع بالمعروف وأداء اليه باخسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) وذلك
لأنه قد يكون فى القصاص قطيعة ومشقة ، وقد يكون فى ذلك ضرر بولى الدم
نفسه ، فقد يقتل أخ أخاه ، وولى الدم هو الأب ، فان مصلحة الأب
الا يقتل له ولدان هما كل ولده ، فكان العفو ليبقى له أحدهما ، وهو يبو
سائم أخيه ، ويحمل الألم الى أن يقبضه الله تعالى عليه موزورا غير كريم .

وان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان فى كثير من الأحيان بعد ان
يقرر أن الحكم هو القصاص يحرض على العفو ، وخصوصا اذا كان القصاص
بين قوم بينهم فى الأصل مودة وصلة قد قطعها الجانى ، فيستمر القطع
بالقصاص ، وتتولد الإحن ، ولكن مع ذلك لوحظ أن النبى لم يثبت أنه
حرض على العفو فى بعض الجناة الذين يستحقون القصاص ، كهذا اليهودى
الذى قتل جارية بوضع رأسها بين حجرين ، ولعله لاحظ أنه اذا كان الجانى
ممن تتحرك فى قلوبهم عوامل الحقد والحسد ، والرغبة فى الإفساد ، والعفو
لا يزيده الا عتوا وامعانا فى الفساد ، فانه لا يكون للعفو موضع ، بل يكون
الحسم للفساد بالقصاص ، والزجر والحياة الفاضلة الآمنة التى بينها سبحانه
وتعالى فى قوله : (ولكم فى القصاص حياة) .

بأمراته السامية التي أشار فيها إلى تحسين العفو ، وهي له من أخيه شيء) فيه اشعار بأن العفو يكون حيث نوة يدعو وصلها إلى التغاضي عن الدم ، ولقاء الجريمة ، فتهدا النفوس ويكون الندم ، وتكون التوبة ، به بأنه أخ للجاني .

و يكون خيرا ومصلحة اذا كان القاتل لم يكن قتله ان تحت تأثير نوبة غضب جامحة جعلته يقع في هذا ميم كامل ، والندم قريب إلى نفسه ، والتوبة حيث عقاب في هذه الحال ماديا ومعنويا ، أما المادي ، فهو ان رقبته صارت في يمين ولي الدم .

شرعية القصاص كانت للزجر ، ولا شك ان الزجر يقول في الإجابة عن هذا السؤال ، ان الزجر يتحقق ، والعفو احتمال بعيد من ولي الدم ، فان له أن يعفو قرب ، وأى امرى يعرض رقبته للقصاص باحتمال يكون عنده تقدير للأمور .

ما ان جرائم القصاص فيها اعتدا على حقين ، حق اذا كان العفو فانه ينفذ رقبته ، ولكن لا ينفذه من له بالمرصاد يقدر له العقوبات التعزيرية التي يراها د تكون بالجلد ، كما تكون على مقتضى عقوبات الأشغال مؤقتا أو مؤبدا .

في القصاص مع حق العفو ، ومع التعزير حسب من أحكام هذا الزمان التي تشترط سبق الإصرار يكون التعزير .

إلى رأى مالك رضى الله عنه ، وهو أن القتل غيلة ما كان الأمر في قتل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب الشان في قتل امام الهدى على كرم الله وجهه .

والأساس عند مالك في أن القتل غيلة لا يكون محلا للعفو هو أن القتل غيلة يدخل عنده في باب حد الحاربة ، كما ذكرنا عند الكلام في الحاربة وإذا كان ذلك حدا ، فانه لا يكون محلا للعفو ، لأن الحدود لا تقبل العفو ، وهي حق الله تعالى ، وليست من حقوق العباد حتى تقبل الإسقاط منهم ، ولا يسوغ إسقاطها من الإمام ، لأنها فرض واجب الأداء عليه ، وأداؤه بالنسبة له عبادة ، كما قررنا في باب الحدود .

من له العفو :

٣٧٣ - اذا كان ولي الدم واحدا فان له وحده حق القصاص وحق العفو وان تعددوا ، وكانوا جميعا كبارا وعفوا جميعا ، فان العفو يكون صحيحا ، وليس لهم أن ينكثوا فيه ، وذلك باتفاق الفقهاء .

وإذا كان الاعتداء على الأطراف فصاحب الحق الذى يجوز منه العفو هو المجنى عليه ، وذلك موضع اتفاق . وهو ثابت باجماع الفقهاء ، وبقضاء النبي صلى الله تعالى عليه وسلم .

هذا احكام هي موضع اتفاق ، انما موضع الخلاف هو فيما يأتي

(أ) اذا عفا البعض ، وأصر على القصاص الآخرون .

(ب) اذا كان فيهم صغار .

(ج) اذا كان بعضهم غائبا .

وبالنسبة للأمر الأول ذهب أبو حنيفة والشافعى وأحمد إلى أن عفو بعض الورثة يسقط القصاص لأن شرط القصاص أن يطالب به الجميع عند هؤلاء ، ولأن الولاية في العفو ثابتة لكل واحد منهما كاملة ، فإذا عفا فبولاية كاملة ، فيسقط القصاص ولأن عفو البعض يوجد شبهة ، والقصاص يدرأ بالشبهات ، ولأن الشريعة ترغب في العفو بمقتضى قوله تعالى : (جزاء سيئة سيئة مثلها ، فمن عفا وأصلح فأجره على الله) وقوله تعالى : (وان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين) .

رفع الى عمر بن الخطاب أولياء، لقتول قتل ليحكم
أخت القتل ، وهي امرأة القاتل فقالت قد عفوت عن
قال عمر رضي الله عنه : (عتق الرجل من القتل) .

ينبىء عن حكمة العفو ، فان المرأة مات زوجها ، وبصدد
تتفقد رجلين في واقعة واحدة .

و على رأسهم الظاهرية الى أن العفو لا يكون الا من
هذا الرأي عند هذا الفريق أن كل واحد من الورثة له حق
ان عفا الاكثرون وأصر العدد الأقل على القصاص

حق القصاص يكون للورثة غير الزوجين ، قالوا ان
من من الجميع غير الزوجين ، وفي الجملة نقول ان هذا
يون العفو من كل أهل القصاص ، وان اختلفوا أيدخل
نصاص أم لا يدخلان ، ومن الفقهاء من قال انه
ء ، وهو رأى أن شبرمة والليث والأوزاعي والحسن

ام مالك رضي الله عنه ، وهو أنه يقول ان كان المستحقون
، وكانوا في درجة واحدة في التعصيب ، وميراثهم
ن أى واحد منهم يسقط للقصاص ، واذا كان الذى
على منه قرابة ، فان عفو لا يلتفت اليه ، وانما الحق
بدا التعصيب من أن الأقرب درجة أحق من غيره .

خرى عن مالك رضي الله عنه ، وهي أن عفو البعض ،
الا في درجة واحدة لا يسقط القصاص ، كراى الفريق
اليه بعض فقهاء أهل المدينة .

الأمر مبنى على من له حق القصاص وعلى تجزئة العفو ،
لاية لا تتجزأ أو تثبت كملا لكل ولى أثبت العفو ،

والخلاف أيضا مبنى على من له حق القصاص ، فالذين جعلوه لجميع الورثة
لا فرق بين عصبية وصاحب فرض ، وسواء أكان الميراث بالنسب أم كان
بالزوجية ، قالوا ان العفو يكون لهم مجتمعين ، أو لكل واحد منفردا على
الاختلاف في ذلك ، والذين قالوا ان القصاص يكون للعصبات فقط جعل
العفو بينهم مجتمعين أو منفردين ، وهكذا .

٣٧٤ - هذا كله اذا كان كل الأولياء كبارا ، وكان العفو من كلهم
أو من بعضهم ، وهذا هو الأمر الأول ، والأمر الثانى اذا كان فيهم صغار ،
فانه اذا عفا الكبار أو بعض الكبار ، فانه عند الذين يقولون ان عفو
الواحد يسقط الحد يقرر أن الحد يسقط ، لأنه اذا كان قد مضى على
الكبار ، فانه أولى أن يمضى على الصغار ، وولايتهم لما تبلغ حم التنفيذ الذى
يتبع البلوغ .

وأما الذين يقولون ان عفو البعض لا يسقط الحد ، فانهم يقررون ما تقرر
بالنسبة للصغار فى حق القصاص من حيث انتظار البلوغ . والخلاف الذى
دار حول ذلك وكذلك الحكم اذا كان بعضهم غائبا . فان كان الحاضرون
قد عفوا ، لا ينتظر رأى الغائبين ، وذلك عند من يعتبرون عفو البعض
مسقطا للقصاص ، ومن لم يعتبر عفو البعض ينظر الى الغائبين ، كالنظر عند
القصاص من حيث الانتظار على الخلاف فى ذلك .

عفو ولى الصغير :

٣٧٥ - اذا كان للصغير ولى يجوز له أن يعفو ؟ قال أبو حنيفة
رضى الله عنه لا يجوز أن يعفو ، لأن ولاية الولى عن النفس والمال ان
كان وليا عليهما أو على أحدهما ، وهي لاتسوغ اسقاط القصاص بالعفو ،
وقد قال الكاسانى فى بدائعه : وأما الشرائط فمنها أن يكون العفو من صاحب
الحق ، لأنه اسقاط الحق ، واسقاط الحق ، ولا حق محال ، فلا يصح العفو
من الأجنبى لعدم الحق ، ولا من الأب والجد فى قصاص وجب للصغير ، لأن
الحق للصغير لا لهما ، وانما لهما ولاية استيفاء حق وجب للصغير ، ولأن
ولايتهما مقيدة بالنظر للصغير . والعفو ضرر محض ، لأنه اسقاط الحق

نه ، ولهذا لا يملكه السلطان فيما له ولاية الاستيفاء ،
أما في غير النفس فيجوز على أنه صلح .

ية أن عفو الولي أو الوصي لا يلتفت إليه .

محمد يجوز عفو ولي الصغير إلى المال وسواء كان
كان القصاص في الأطراف ، وذلك إذا كان الصغير
وقيل أنه لا يصح العفو من الولي ، ولو كان الصغير
قسط حق ثابت له ، وإذا كان في حاجة إلى المال فنقته
ما هو مقرر شرعا .

ي أن الولي له العفو على أن يأخذ الدية إن كان في ذلك

لقتول عند جرحه ، وهو حي يرزق بأن جرح جرحا
ثم مات من بعد ذلك ، فإن العفو يكون معتبرا ، وقد قال
راء أكان الجرح مسببا للموت مباشرة ، وكان الجرح
يس من شأنه أن يميت ، ولكن حدث الموت .

رضى الله عنه أنه يرى أن العفو في هذه الحال لا يجوز
الجرح ، إذ أنه لم يكن متوقعا الوفاة ، فإن كان متوقعا
ية ذاتها ، فإنه واضح أن العفو عن القتل ، ونرى من
ه الرواية لم يجعل سبب المنع هو كون العفو قد جاء
الموت الموجب للقصاص ، بل جعل السبب هو عدم
عن الجرح أم عفا عن القتل .

لحنفية أن موجب القياس ألا يصح العفو ، فقد جاء في
عنه بعد الجرح قبل الموت فالقياس ألا يصح عفو ،
وجه القياس أن العفو عن القتل يستدعي وجود

القتل ، والفعل لا يصير قتلا إلا بفوات الحياة عن المحل ، ولم يوجد ، فالعفو
لم يصادف محله فلم يصح .

وقد ذكر من بعد ذلك أن الاستحسان على وجهين .

خلاصة أولهما : أن الجرح من وقت وقوعه يعتبر ابتداء للقتل لأنه اتصل
بالموت بالسراية ، فيعتبر وجوده من وقت وقوعه ، وبذلك يكون العفو وقت
الموت حكما ، وبذلك يكون عفو عن أمر ثابت قد وقع ما يكون الموت امتدادا له ،
فيثبت محل العفو .

وخلاصة الوجه الثاني : أنه إذا لم يكن القتل قائما وقت الجرح ، فقد
وجد سببه ، وهو الجرح الميت ، أو المضي إلى الموت ، والسبب قد يقوم
مقام المسبب ، فيعطى حكمه ، كالنكاح الصحيح ، إذ هو سبب لثبوت النسب
لأنه مسوغ للدخول الموجد للولد ، وفوق ذلك فإن تعجيل الحكم قبل وجوبه
إذا وجد سببه يجوز ، فالكفارة في اليمين تجوز عند ارادة الحنث ، مع أن
سبب الكفارة هو ذات الحنث .

وقد تكلم الفقهاء في تفصيلات تتعلق بأحوال الجرح ، ونشير إليها
أشارات موجزة .

أولها : أن الجرح إذا اندمل ، ثم انتكس من بعد الاندمال ، فقد
قرر الفقهاء أن العفو لا يكون له محل ، لأنه لم يتحقق أن الجرح الذي كان موضع
العفو هو الذي أدى مباشرة إلى القتل ، بل تجدد السبب بحال الانتكاس .

ثانيها : أنه إذا كانت صيغة العفو منصبة على الجرح فقط ، فإن العفو
يكون عن الجرح ، وما يترتب عليه من دية ، أو أرش . أما أن ترتب عليه
الموت ، فإن القتل وموجبه في هذه الحال القصاص يجب ما عداه ، والعفو
حينئذ لا يرد على القتل ، لأنه ورد على الجرح ، لا على القصاص الذي هو
موجبه ، وإن كانت صيغة العفو أن يقول مثلا عفوت عن الجناية ، فإن العفو
يشمل القصاص إذ أنه عن ذات الجناية ، وهي لا تختص بالجرح ، بل تشمل
ما يترتب عليه ، وقد جاء في الكاساني أن ثمة خلافا بين الإمام والصاحبين

عن هذا الجرح ، فان أبا حنيفة هو الذى قال ان ص ، ولكن لا يثبت القصاص استحسانا ، لوجود احبان : العفو عن الجرح عفو عن السبب ، فيقع على من أن يكون العفو عن الجرح ، أو عن الجناية .

مع على القصاص وعلى الدية ، فلا يثبت قصاص

الجرح قد تم العفو عنه ، ثم ضربه بعد ذلك ضربة الجرح ، ولا يقع على النفس بالاتفاق بين الفقهاء ، براءة ، ولم تكن هي السبب المباشر ، بل كان السبب قصاص ، ولم يكن .

الجاني اصبعاً للمجنى عليه ، فعفا عنه ، ثم سرت دمل بعد سريانها لم يجب القصاص فى الكف ،

تفهم من هذه الأحكام ومن صيغة العفو ، وصيغتها لا تعمها ، ومثال الأولى أن يقول عفوت عن الجناية الدية فلا تجب ، وإذا قال عفوت عن القصاص ، فان محل العفو ، لتستمر ثابتة .

المقام أن عفو المجنى عليه اذا كانت الجراحة متصلة فهدمت ثم انتكست لا يكون للعفو محل ، ولو كانت لكى يستبين موضع العفو يتعرف مدلول ألفاظه ، لم .

فإن القصاص :

من قول الجمهور أن قتل الجماعة بالواحد جائز ، وقد عفا ، وعلى ذلك يكون للولى أن يعفو عن بعضهم ، وأن

بقتص من بعضهم ، ولا يسقط عن بعضهم اذا نال بعضهم عفو المجنى عليه أو أوليائه ، لأنهم أشخاص مفترقون ، فسقوط القصاص عن بعضهم لا يستلزم سقوطه عن سائرهم .

ويستوى فى ذلك أن يكون العفو من المجنى عليه أو يكون العفو من ولى الدم . وفى حال العفو من المجنى عليه عند الجراحة تلاحظ الأحكام التى ذكرناها .

وانه بلا شك يكون اختيار ولى الدم أو الجاني بعضهم ليكون محل عفو له اعتباراً ، اذ قد تكون المشاركة من الذى نال العفو كانت من غير عداوة لجوج ، كالأولين ، أو يكون له به سابق مودة ، فرعاها ، وان لم يرعها المشترك ، فكان كل منهما يعمل على شاكلته ، والله وحده هو العليم بذات الصدور .

آثار العفو

٣٧٨ - اذا كان العفو رتب عليه آثاره ، وهى سقوط حق القصاص ، فهل تجب الدية بمجرد العفو أم لابد من اتفاق بين الجاني وولى الدم ؟

لقد جرى الخلاف فى المسألة بشأن الواجب بالقتل العمد ، أهو واجب معين ، وهو القصاص فقط ، أم هو واجب مخير ، وقد قررنا أن رأى أبى حنيفة ومالك أن الواجب هو القصاص فقط ، والمال لا يجب الا بالاتفاق بين الجاني ، وولى الدم ، ورأى الشافعى أن الواجب فى القصاص هو التخيير بين الدية وبين القصاص ، فاذا عفا ، فقد وجبت الدية ، لأنه اختار أحد الأهرين ، وعلى ذلك تلزم الدية من غير تراص عليها ، كالقتل الخطأ على سواء .

وبهذا رأى تثبت الدية بمجرد العفو ما دام قد وقع صحيحاً ، أما على رأى الأول فانه لا يجب شيء من المال الا بالاتفاق عليه ، اذ أنه بالعفو لا يجب شيء الا تعزير يقوم به ولى الأمر زجراً للجناة ، وتنفيذاً لحق المجتمع ، أو بعبارة شرعية حق الله تعالى ، وبهذا رأى لا تثبت الدية ، ولا يثبت أى

أمر يقوم بمال الا اذا كان بالاتفاق ، وتجرى في الاتفاق
قررة شرعا .

أحمد والشافعي يعد من أثر العفو أن يطالب به ولي الدم
في مع الجاني عليها لأنه رضى بأحد الواجبين ، وليس له
، اذا لم يدفع الجاني الدية ، بل عليه أن يتبع الجاني
قادر ، لقوله تعالى : (فاتباع بالمعروف ، وأداء اليه

يفة اذا طلب الدية يسقط القصاص ، وكان مقتضى قياس
اذا رضى الجاني بالدفع ، ولكنه رضى الله سبحانه عليه
سأص ، لمكان الشبهة في ثبوته بطلب المال ، وقد اعتبر
مقاطا للقصاص ومتضمنا معنى العفو ، والعفو كما يثبت
يثبت بدلالة الإشارة ، اذ أنه لا يمكن الجمع بين الدية
ك لا تجب الدية لأن وجوبها لا يكون على مقتضى مذهبه
ى ، ولم يوجد ذلك الاتفاق الملزم له ، وبذلك يكون قد
فوف ، ولم يوجد ما يدل على وجوب المال . اذ أن لكل
أثما بذاته .

ى الله عنه يسقط القصاص ، ولكنه سقوط معلق على
ما سقط القصاص الا لأجل طلب المال ، فكان السقوط
قبل أداء المال ، وأداءه كان العفو ، وسقط وجوب القصاص
لق الإسقاطات بالشروط ، ولا شك أن ذلك الرأي أجدى

د اتفق الفقهاء على جواز أن يكون سقوط القصاص
لح يعقد بين الجاني وولى الدم ، وهذا الصلح منعين
فية والمالكية لوجوب المال ، وجائز عند الشافعي وأحمد

الصلح :

٣٧٩ - الصلح جائز بين المسلمين ، الا صلحا أحل حراما ، أو حرم
حلالا ، والصلح هنا جائز ، وعلى ذلك اذا كان صلح بين الجاني وأولياء
الدم ، على العفو في نظير بدل معلوم ، فان ذلك الصلح جائز ، لكن لابد أن
يتوافر في البديل الواجب في نظير ثلاثة شروط :

أولها : أن يكون البديل شيئا حلالا ، فاذا كان البديل مالا غير متقوم ،
فان الصلح يكون فاسدا ، ولكن هل اذا وقع الصلح مع البديل أيسقط
القصاص ؟ بمقتضى منطق المذهب الشافعي والحنبلي يسقط القصاص ، وتجب
الدية ، وبمقتضى مذهب أبى حنيفة يسقط القصاص ، ولا يجب شيء ، وبمقتضى
المذهب المالكي لا يسقط ، لأن السقوط معلق على شرط غير ممكن التحقق ،
فلا يثبت .

وثانيها : أن يكون البديل معلوما علما نافيا للجهالة .

وثالثها : ألا يكون فيه إسقاط ما لا يحل إسقاطه .

ويشترط أكثر الفقهاء أن يكون البديل مما يقوم بمال ، سواء أكان عينا
أم كانت منفعة ، فانها بلا خلاف تقوم بمال في العقود والصلح لا يتقيد أن
يكون بقدر الدية ، فقد يكون بأقل منها ، أو بأكثر ، فانه ما دام الأساس
في الصلح هو الاتفاق ، فهو عقد يتضمن أحيانا بذلا وعطاء اذا لم يكن مساويا
للدية ، وذلك على مذهب الذين يقولون ان الدية تثبت بمجرد العفو من غير
تراص عليها ، لأن الواجب في العمد هو القصاص أو الدية ، فاختبار أحدهما
يثبت الآخر ، وأما المذهب الذى يقول ان الواجب هو القصاص ، ولا تثبت
الدية أو أى مال الا بالاتفاق والاختيار ، وأن الصلح وحده هو الذى يعين
المطلوب ، فبديل الصلح قل أو كثر يثبت من غير أن يكون فيه بذل ، لأن
المقدار المطلوب غير معين الا بتعيين العاقدين ، والدية ليست مقدارا محدودا
لازما للبديلة حتى يكون مقابلا للنفس في كل الأحوال ولا يفترض على ذلك
بالقتل الخطأ ، لأن العمد لا ينزل الى مرتبة الخطأ في الاعتداء ، فاذا
كانت الدية قد صلت فداء للخطأ ، فانها ليست فداء في العمد ، وهى في الخطأ
(م ٣٥ - العقوبة)

النفس ، ولكنها تعويض لأولياء المقتول خطأ ، والكفارة
للاذنب الذي ارتكب بالإهمال وعدم العناية ، وفوق ذلك فإنه
تقف بالدية بل اقترنت الكفارة بالدية ، وهي عتق رقبة ، أو
صيام شهرين متتابعين لا يتخللهما افطار ، فلا يفيد الصلح
لأحوال .

نحو ثلاثة أمور :

١- الصلح يلزم المصلح وحده ، فلا يلزم غيره من الأولياء
من ، وقد حد مقياس له بالدية فلا يكون الصلح بأقل من الدية
جميعا إلا إذا اشتركوا فيه جميعا ، ومن لم يشترك فيه يكمل

أنه إذا كان في الصلح صغير أو مجنون أو معتوه بأن كان
من هؤلاء وصالح عنهم الأب أو الجد عند من يسوغه ، فإنه
الصلح على أقل من الدية بالنسبة لهم لأنها الحد الأدنى ،
الخطأ ، فلا يكون الصلح على أقل منها ، وإذا وقع الصلح على
الحنفية يكون الصلح على الدية ، ويكمل إليها ، لأن الحدود
بعضه ذكر لعله ، كمن يسمى في المهر أقل من عشرة دراهم
مرة دراهم .

٢- الحنابلة الدية واجبة بغير صلح ، فلا يجوز الصلح
على أقل منها لأنه يكون متبرعا من مال هؤلاء ، وذلك لا يجوز ،
الحنابلة أيضا قول بأن العفو لا يجوز إذا كان الولي محجورا عليه
إذا أن الفقير لا يكون ضائعا ، لأن نفقته في بيت المال ،
سلى الله تعالى عليه وسلم : (من ترك مالا فلورثته ومن ترك
لملى) .

٣- حكمة ، وهم يرون أن المال لا يثبت إلا بالتراضي كالحنفية :
أن في حاجة إلى المال والجاني معسرا ، فإنه يجوز قبول أقل
الدية الصغير .

وهذا الرأي نظر في تقدير المال إلى مصلحة الصغير ، ونرى أن المذهب
الحنفي في هذا أكثر تقديرا لمصلحة الصغير لأنه أجاز الصلح ، وقرر أنه
يجب أن يكمل إلى الدية ، أي أنه يطالب بما قبل في الصلح ، ويزداد عليه فوق
ما بين الدية والبذل المتفق عليه ، وإن كان الجاني معسرا فنظرة إلى ميسرة .

والأمر الثالث الذي يجب ملاحظته هو أن بدل الصلح قد يكون منافع
تقوم بمال كريم أرض زراعية مدة معلومة ، أو غلة دار ذات غلة أمدا
معلوما ، وهكذا :

وإذا كان بدل الصلح غير مقوم بمال كخروجه من البلد ، فهنا يقول
الحنفية أن ذلك الصلح يكون باطلا ، وما دام العفو قد تم ، فإن التقصاص
يسقط ، ولم يوجد التزام من الجاني بشيء يلزم به ، وهذا رأى عند المالكية ،
وهو الذي قاله عبد الرحمن بن القاسم من تلاميذ الإمام مالك رضى الله عنهما .

وهناك رأى آخر وهو الالتزام بالشرط ، لأن فيه منفعة بلا ريب
لأولياء المقتول ، فإذا اشترطوا ألا يساكنهم في البلد الذين يقيمون فيه ،
فإن في تنفيذ الشرط راحة لأنفسهم ، وابعادا لغليظ صدورهم ، وهو شرط
ملائم للمقصود من العفو الذي هو موضوع الصلح ، ولا شك أن الشروط
الملائمة لموضوع العقد يكون لها موضع من الإلزام ، وأنهم في هذا يعلقون
الصلح على ذلك الشرط الملائم ، فإذا لم ينفذ كان الصلح باطلا ، وقد استحسنته
سحنون صاحب المدونة المروية عن مالك ، وهو معقول في ذاته .

وبتطبيق ذلك الرأى سيكون على الجاني أن يرتحل ، فإن لم يفعل
بطل الصلح .

القسمامة

لا يطل دم في الإسلام

فقهاء في هذا الموضوع حيث يجهل القاتل فلا يعرف ، ولكن ليس عندهم دليل من اقرار أو بيعة ، فانه التعرف على القاتل باليمين ، فهل تكون على القاتل الأولياء وهل تكون على أهل الحي الذي كان فيه القتل .

فصيل فيها ، فانها قد شرعت لتحقيق القاعدة التي قالها به (لا يطل دم في الإسلام) أي لا يذهب دم هدرا ، الإنسانية محترمة لا يجوز الاعتداء عليه ، ومن قتل س جميعا ومن أحياء بالقصاص فكأنما أحياء الناس ، فكأنما أهدر دماء الناس .

بيان القسمامة ، والأصل الذي ثبتت به من النصوص .

المغنى أن المراد بالقسمامة هنا الأيمان المتكررة في ن فيها دليل ، وهي أيمان خمسون يمينا يحلفها أهل قتل ، أو يحلفها أولياء الدم ، على اختلاف الفقهاء في

وص الذي ثبتت به القسمامة حديث متفق عليه روته ث صحيح باجماع أهل الحديث ، وهو ما روى : أن عبد الله بن سهل من الأنصار انطلقا إلى خيبر ، ففترقا الله بن سهل ، فاتهموا اليهود ، فجاء أخوه عبد الرحمن بيصة إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، فتكلم به ، وهو أصغرهم ، فقال النبي صلى الله تعالى عليه أو قال ليبدأ الأكبر ، فتكلما في أمر صاحبهما ، فقال عليه وسلم يقسم خمسون منكم ، على رجل منهم ،

مبدفع اليكم برمته ، فقالوا أمر لم نشهد ، كيف نحلف ؟ ، قال : (فتبرأكم يهود بأيمان خمسين منهم ، قالوا يا رسول الله قوم كفار ضلال ، قال فوداه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من قبله ، قال الراوى فدخلت مربدا لهم مركصنتى ناقة من تلك الابل .

وهذا الحديث الذي اتفق أهل الخبرة في الحديث على صحته ، وروته الصحاح كلها يدل على ثلاثة أمور :

أولها : أنه يجوز للمحقق ، وكان هو الرسول في هذه القضية أن يتجه بالقسمامة (وهي حلف خمسين يمينا) إلى أولياء الدم ، فان حلفوا على شخص معين لزمه القتل ، وكان القتل ثابتا عليه ، ويقتضى هذا أن يعلم القاتل ، وبذلك أخذ الشافعى إذا لم يكن هناك اثبات من بيعة أو اقرار ، وكان نكول عن اليمين .

ثانيها : أنه إذا لم يكن ذلك الإثبات ، ورفض أولياء الدم أن يحلفوا ، فإنه توجه اليمين إلى أهل المكان الذي وجد فيه القتل ، وقد عرض النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على أولياء الدم ذلك فرفضوه لئلا هم أنهم سيحلفون .

ثالثها : إذا لم يمكن اثبات ولا إجراء قسمامة على أحد الوجهين السابقين كانت الدية من بيت المال حتى لا يطل دم في الإسلام ، وتشفى قلوب المؤمنين ، ويكون التعويض من الحاكم ، لأنه القائم بحفظ الدماء ، وقتل امرئ من غير أن يعرف له قاتل يقتص منه ، يعتبر نتيجة لتقصير الحاكم في نشر الأمن في ربوع الدولة .

وقد أنكر القسمامة بعض التابعين منهم عمر بن عبد العزيز ، وقد حكى ابن رشد قول هؤلاء وحجتهم ، فقال :

روى البخارى عن أبي قلابة ، أن عمر بن عبد العزيز ، أبرز سريره يوما للناس ، ثم أذن لهم ، فدخلوا عليه ، فقال ماذا تقولون في في القسمامة ؟ فقالوا ان القسمامة القود بها حق ، قد أقاد بها الخلفاء فقال ما تقول يا أبا قلابة ، ونصبنى للناس ، فقلت يا أمير المؤمنين عند أشراف العرب ، ورؤساء الأحيار ،

ي رجل أنه زنى بدمشق أكنت ترجمه ؟؟
ن رجلا شهدوا عندك أنه سرق بحمص
ن الروايات ، قلت فمال بالهم اذا شهدوا
أفتدت منه بشهادتهم ، قال فكتب عمر
ن أقاموا شاهدي عدل أن فلانا قتله ، فأقده
أقسموا (١) .

رأى بأنه لا يعرف أن الأيمان تؤدي الى
ن البينة على من ادعى ، واليمين على من
ن ومن حجتهم أنهم لم يروا في الحديث
وسلم حكم بالقسم . وانما كانت حكما
ي الله تعالى عليه وسلم ليريهم كيف لا يلزم
لذلك قال لهم أنحلفون خمسين يمينا أعني
كيف نحلف ، ونحن لم نشاهد ، قال فيحلف
مان قوم كفار ، قالوا فلو كانت السنة أن
بول الله صلى الله تعالى عليه وسلم السنة أن

لقسم أو أنكروها ، ولكن لنا أن نلاحظ
أصل موضوع القسم ، وانما هي واردة
ن حال القود وعلى مقتضى القسم اذا حلف
هذه هي الحال الواردة في الحديث ، لأن
باء الدم لم يتهموا واحدا بعينه وانما قرروا
فخيرهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
ملوبهم ، وبيان وجوب اشتراكهم معه في

صد ج ٢ ص ٣٥١ طبعة صبيح .

ولم يقل كل الفقهاء بالتورث نتيجة للقسم ، بل قاله بعضهم في حال
ما اذا عين أولياء الدم القاتل ، ولم يكن لهم بينة ولم يكن اقرار ، وكان بين
القتيل وبين من اتهموه جراحات تكون قرينة على صحة الاتهام ، واذا أضيف
ايمان خمسين منهم ، أو خمسون يمينا من الأولياء ، وهم أهل عدل ودين كان
القصاص ، ولم يقل كل الفقهاء ذلك ، بل قاله مالك وبعض الحنابلة ، وبعض
الشافعية .

وأما قوله ان القسم كانت أمرا جاهليا ، فان ذلك مردود من أصله ،
اذ ما كانت معروفة في الجاهلية على ذلك النحو الإسلامي ، وذكر النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم ، واجازتها دليل على أنها من السنة المحمدية ،
ولا حاجة لإثبات كونها من السنة الى القول انها السنة ، بل ذكر الرسول
صلى الله تعالى عليه وسلم لها وتقرير الحكم بها ، دليل على أنها سنة متبعة .

٣٨٢ - هذا تصدير لبيان أصل ثبوت القسم في الفقه الإسلامي
والعماد الذي قامت عليه من السنة المطهرة المجمع عليها ، وبقي أن ننقل بعد
ذلك الى أقوال الفقهاء الذين اختلفوا في حقيقتها وقوتها ، ونبتدي بالمذهب
الحنفي .

يعرف القسم الكاساني بقوله (أن يقول خمسون من أهل المحلة اذا
وجد فيها قتيل : ما قتلناه ، ولا علمنا له قاتلا ، فاذا حلفوا يغرمون الدية)
وبذلك تكون القسم عند الحنفية مقصورة على الذين يوجد القتل بينهم ،
ويكون في حال جهل القاتل ، ويستدل الحنفية على قصر القسم على أهل
الحى أو القرية التى وجد فيها قتيل غير معلوم قاتله بآثار واردة صحت
عندهم ، وان لم تكن في قوة الحديث المتفق عليه الذى رويناه آنفا .

وعلى تلك الأحاديث ما روى أنه جاء رجل الى النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم ، فقال يا رسول الله انى وجدت أخى قتيلا في بنى فلان ، فقال عليه
السلام ، اجمع منهم خمسين ، فيحلفون بالله ما قتلوه ، ولا علموا له قاتلا .

وروى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه وجد قتيل بخيبر ، فقال عليه السلام
اخرجوا من هذا الدم ، فقالت اليهود : وقد وجد في بنى اسرائيل على عهد

ة والسلام ، ففضى فى ذلك ، فان كنت نبيا فاقض ، فقال
لصلاة والسلام ، يحلفون يمينا ، ثم يغرمون الدية .

سيدنا عمر رضى الله عنه أنه حكم فى قتل وجد بين قريتين
هما والزم أهل القرية بالقسامة ، وكذلك روى عن سيدنا
مه .

كاسانى انه لم ينكر عليهما أحد ذلك الحكم ، وكأنه يرمى
تى .

يتكلمون فى الحديث المتفق عليه ، فيقولون فيه :

مخالف لما روه ، وما أوضح معنى ، وأكثر اتجاهها
حديث الذى اعتمد عليه غيرهم .

مخالف للمشهور من قول النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
دعى واليمين على من أنكر (ولعل ذلك لا يرد على ما قرره
لأن اليمين فيها كانت على أهل الحى الذين وقع فيهم القتل ،
المتهمين .

حديث فيه ما يعد نقضا لقول النبى اذ طلب اليهم ان يحلفوا ،
على ما لا نعلم ، والنبى يعلم ذلك ، فان كان ما اعترضوا
عليه السلام الى الأخرى ، ثم الحنفية يخرجون توجيه اليمين
على أنه توبيخ لهم واستنكار عليهم ، ولذلك وردت
الحديث تومى الى التوبيخ ، اذ روى أنه قال : اتحلفون
ساحبكم ، فهذه الصيغة توحى الى الإنكار ، ويقول فى ذلك
ذلك على سبيل الاستنكار كما قال تبارك وتعالى : (افحكم
وكانه يستنكر النبى عليه السلام عليهم أن يكونوا مدعين
يل عندهم يثبتون به دعوام ؛ وفى الحال يكون كلامهم
بى عليه السلام ، ولكنه يكون فى مقام الاعتذار .

٣٨٣ - هذا تصوير القسامة عند الحنفية ، وهو تصوير يتفق مع
القواعد الفقهية ، ذلك أن أهل الحى أو القبيلة التى وجد القتل بهم يكونون
فى موضع الاتهام ، والبيئة على من ادعى واليمين على من أنكر .

وانه يتفق مع المقصد من القسامة ، وهو ألا يذهب دم فى الإسلام هدرا ،
كما قال الإمام على كرم الله وجهه ، فهى تصور أن القاتل فى القسامة يجب
أن يكون مجهولا ، فانه اذا كان معلوما جرت عليه وسائل الإثبات من توجيه
الاتهام اليه ، يدل أن يوجه الى القبيلة أو الى أهل الحى كلهم ، وان
ثبتت تهمة القتل عليه قام عليه القصاص ، وان لم يثبت وجهت اليه اليمين
عند من يرى توجيهها . فان نكل وجبت عليه الدية ، ولا يقضى بالقود ،
من حيث ان اعتبار النكول اقرارا تكون معه شبهة ، ولا قصاص مع
وجود الشبهة .

واذا امتنع أهل الحى أو القبيلة عن الحلف يجبرون على ذلك ، وروى
عن أبى يوسف رضى الله تبارك وتعالى عنه أنه تجب عليهم الدية .

ومذهب مالك والشافعى أن القسامة تكون ابتداء على أولياء الدم ،
بحلف الولى خمسين يمينا ، فان حلفوا كانت لهم الدية ، والغرض فى هذه
الصورة عندهم أن يكون القاتل معلوما لهم ، وان امتنعوا عن اليمين وجهت
اليهم الى أهل الحى ، فان حلفوا لم يكن عليهم شيء ، وان نكلوا كانت الدية .

وقد قال أصحاب الشافعى فى كل دعوى قتل ، ولو كان المتهم معينا تجرى
قسامة ، وذلك اذا لم يكن هناك بيئة ولا اقرار ، ووجهت اليمين الى المدعى
عليه فنكل عنها ، فانه فى هذه الحال تعود اليمين الى أولياء الدم ، فيحلفون
خمسين يمينا ، فان حلفوا قضى بالعقوبة .

٣٨٤ - والعقوبة عند مالك وأصحابه فى هذه الصورة التى تكون فيها
القسامة على أولياء الدم ، وقد عينوا القاتل تكون القود ان كان اتهام المتهم
بانه قتل عمدا ، وتكون الدية ان كان الاتهام أنه قتل خطأ .

مة عند مالك تكون اذا كان هناك جهل بالقاتل .
تتهام الحى أو القبيل كالشبهة التى رأها عندما قتل
ان العداوة كانت مستحكمة بين المسلمين واليهود ،
لا تكون بمجرد وجود الشك فى محله ، بل لابد أن
يقتل وأهل المحلة ، وهذا معنى الموت فهو أن تكون
ل . ومن وجد فى حبيهم ، أى أنه تكون هناك قرينة
عليهم ، فان عين لولى واحدا ، ولم يكن دليل كان
فنة المرجحة للاتهام . ويكون القصاص أو الدية على
خطأ أو عمدا ، واذا لم يحلفوا وجهت اليمين الى
لا شئ عليهم ، وان نكلوا كانت عليهم الدية لأنه
ب مجرد النكول .

يقول مثل هذا القول وان لم يكن القصاص فى حال
بل هو أحد قولين ، واعتبر الشافعى من الشبهات
توجد قرينة ، أو شبهة ترجح جانب الاتهام مثل أن
منه رجل مخضب بالدماء ، وكذلك لو دخل على
وغير ذلك مما يوجد شبهة القتل عند الحكام ، أو
د وافقه مالك فى كثير من ذلك ، فانه فى هذه اذا
ل ، وحلف ولى الأمر على انهم قتالوه مشتركين وكان
ب القود على حسب الأحوال .

ب الإمام أحمد رضى الله عنه ، فانه يحصر القسامة
بناك لوث أو عداوة ظاهرة بأن تكون هناك جراحات
هم ، فانه فى هذه الحال تكون القسامة ، ومثل ذلك
أن القتل كان منهم أو من أحدهم ومالئوا عليه ،
مد على أرجح الروايات فيه أنه اذا حلف أولياء
حلف المدعى عليهم بعد امتناع أولياء الدم لا دية ،
التي تجب ، وذلك لأن مذهب الإمام أحمد فى عامة
وجبة القود ، ولا النكول عنها موجبا له ، لان هناك

شبهة فى النكول ولأن الايمان لا تتجاوز أنها تقوية للادعاء ، وهى
كافية لإثبات المال .

٣٨٦ - وبالنظر الدقيق فى جوهر الخلاف فى موضوع القسامة تجد
نظريتين مختلفتين أخذ كل طائفة نظريته من الأحاديث الواردة فى الباب ،
وفد كان الحديث الأول فيها موضوعه قتل مجهول قاتله ، وجد بين قوم من
أعداء الأنصار وسائر المسلمين ، وهم اليهود ، فأخذت كل طائفة من الحديث
ما اعتبرته أصلا للنظرية التى تقررها .

النظرية الأولى : نظرية أبى حنيفة وأصحابه ، وهى قد اتجهت الى جهالة
القاتل ، فاعتبرت القسامة عند جهالة القاتل ، سواء كانت فى محلة فيها اعداء
لأولياء القاتل أو له نفسه أم لا ، وأساس هذه النظرية أنه لا يذهب دم فى
الإسلام هدرا ، وانه حيث علم القاتل لا محل للقسامة ، فان الدعوى تأخذ
محراها ، فتقام البينة ، فان لم تكن وكان اقرار اعبر الإقرار ، وان لم يكن
فانه توجه اليمين عند بعضهم ، فان حلف ترك ، وان لم يحلف فظاهر المنطق
انه تجب الدية للشبهة المانعة من القود .

وأبو حنيفة رضى الله عنه يمنع اليمين ، لأن النكول بذل عنده ، والدماء
لا يجرى فيها البذل .

ولا توجه عندهم يمين مكررة أو غير مكررة الى أولياء الدم ، لأن نظريتهم
فى الإثبات تقوم على أن البينة على من ادعى واليمين على من أنكر .

فلا يمين على المدعى ، ولكن جمهور الفقهاء يجيزون يمين المدعى اذا كان
معه شاهد واحد ، وقد رفض الأخذ بذلك أبو حنيفة وأصحابه وأخذ به
مالك والشافعى وأحمد وبقية الفقهاء لورود الأثر عن النبى بذلك .

هذه نظرية الحنفية ، وهى تبني القسامة على جهالة القاتل ، وعلى
أنه لا يمين على الأولياء . لأنه لا يمين على المدعى فى قواعدهم انقرة فأيمان
الخمسين تكون على أهل المحلة أو القبيلة التى وجد بينهم القتل .

لثانية : وهى نظرية جمهور الفقهاء ، فهى تقوم على أساس للإثبات فى حال قيام أمانة للإتهام ، ولذلك يشترطون اللوث لجراحات أو عداوة كما كان أمر الأنصار وسائر المؤمنين من ، فقصرنا الحكم على هذه الحال ، وأوجبوا البدء بحلف كسير على نظريتهم من توجيه اليمين الى المدعى اذا كان بغير كاف للحكم ، كما مى حال ما اذا كان المدعى له شاهد من مقام الشاهد الواحد العداوة الظاهرة أو اللوث كما يعبرون بالشاهد الواحد قوة ، اذ هى توجد شبهة الاتهام فقط المدعون خمسين يمينا ، لهذا ، ولأن موضوع الادعاء طلب أن ينفى معه كل اشتباه ، اذ القصاص يدرأ بالشبهات للنبي صلى الله عليه وسلم كلف المدعين أن يحلفوا خمسين عبرة بالجهالة عند أصحاب هذه النظرية قالوا لابد أن يعين القسامة ، أو يتهموا الجميع .

سافعى رضى الله تعالى عنه قالوا ان من الشبهات التى توجب عن اليمين ، والحسابلة اعتبروا أن مجرد الذكول عن اليمين له اقرار فيه شبهة أو كالأقرار .

القسامة عند أصحاب هذه النظرية اختلفوا فى نتيجتها ، ان موجبها الدية ، لأن الأدلة غير خالية من الشبهات المستقطعة وبعض أصحاب الشافعى ان موجبها القود ان كان الاتهام دية ان كان القتل خطأ ، وذلك فى حال اليقين بمعرفة المتهم . ترك الحنفية ونظريتهم واضحة بينة ، ونتجه الى بيان باجمال عند غيرهم .

ان القتل قد يكون فى محلة يكون بينه وبين آخرين فيه بعض الحنابلة والمالكية انه لا يشترط أن يكون كل من وجد فيه القتل أعداء ، بل الشرط أن يكون فيهم أعداء له ، يشترط أن يكون من فى المكان كلهم أعداء الرجل ، وهذا

مذهب الشافعى ، وحجته أن الحديث الذى هو أصل الباب وارد فى أنصارى قتل بين اليهود وخيبر . وكلهم كانوا من أعداء المسلمين ، ولأنه اذا كان مع العدو وغيره لم تكن القضية المؤيدة للإتهام ثابتة اذ يحتمل أن يكون القتل من الأعداء ومن غيرهم ، وحجة الراى الأول أن خيبر ، وان كان مريض اليهود ، لا يمنع ذلك من أن يدخل عليهم غيرهم ، ويبقى قليلا أو كثيرا ولم يسأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن المكان أكان فيه غير اليهود ؟ ولو كان لذلك : مقام فى الحكم لسأل .

وواضح أنه لابد أن يعين أولياء الدم من يوجهون اليه الإتهام ، أو يعممون الاتهام ، فلا يشترط فى القسامة الجهل كما بينا ، وان كانت الجهالة من صورها .

وثانيا : أن تكون جماعة بينها وبين القتيل لوث ، فتنفرق عن قتيل وقع بينهم من غير معرفة من قتله ، فان الأولياء لهم أن يتهموا أى واحد من هؤلاء ، وفى هذه الحال يكون عليهم اليمين خمسين مرة ، ولو نفى وجوده قتيلا بينهم ، فعليه اثبات ذلك النفى المقيد ، بأن يبين أنه كان فى مكان كذا آخر يعينه وتقام البينة على ذلك ، فان لم تقم وجهت اليه اليمين ، ويترك ان حلف ، فان نكل كانت القسامة .

وثالثا : من قتل فى زحام ، فانه لا شك لا يكون لوث الا اذا ثبتت العداوة أو الجراحات من أحد فى هذا المزدحم ، وان لم يكن لوث ، فمذهب أحمد أن دية فى بيت المال ، وروى فى ذلك عن عمر بن الخطاب ، أنه قتل رجل فى زحام فجاء أهله الى أمير المؤمنين ، فقال بينتكم عن من قتله ، فقال على رضى الله عنه يا أمير المؤمنين لا يطل دم امرئ مسلم ان علمت قاتله ، والا فاعطه دية من بيت المال .

وقال الحسن والزهرى من مات فى زحام فديته تكون على من حضر ، لأن موته كان بسببهم ، ولا يطل دم فى الإسلام . وقال مالك دمه هدر ، لأنه لا يعلم قاتله ، ولا يمكن اجراء القسامة لعدم وجود اللوث . وقد قال

عبد العزيز رضى الله عنه ، فقد روى أنه كتب اليه فى رجل يعرف قاتله ، فكتب اليهم رضى الله عنه : ان من القضايا بها الا فى الدار الآخرة .

يوجد قتيل بقربة ، ولا يوجد فى وقت ظهوره الا رجل ملحة بالدم ، ولا يوجد غيره ممن يغلب عليه الظن أنه قتله ، يكون الادعاء مؤيدا بتلك الحال فتكون القسامة على

الصور مختلفة ويختلفون فيها اختلافا جزئيا ، والاختلاف حنيفة فى نظريتهم ، وجمهور الفقهاء فى نظريتهم .

جمهور الذين قرروا أن القسامة لا تكون الا حيث يكون شخص معين ، ولذلك كان لابد من اتفاق الأولياء على شخص وينكر ، ولا بينة ، فانه فى هذه الحال تكون القسامة ، وقال مالك وأكثر الحنابلة انه لا قسامة ، وذلك لأن الذين روى على هذا المعين قد يضمن فعلهم تبرئته ، ولأن سكوتة فى الاتهام والادعاء ، فوق الشبهة الأصلية ، فلا موضع الاتهام مع شبهتين فى موضع واحد ، ولأن اليمين تكون أن تكون من كل الأولياء .

فى تسمع الدعوى من بعضهم ، ويسير القاضى فى القسامة . ذكرناها تشير الى كثير من فروعها ، ومن أراد استقصاءها فى مذاهبها .

بنا أن القسامة عند جمهور الفقهاء تكون حيث تكون ادعى عن اثبات القتل على من عينه ، ولم يكن اقرار ، فان المدعى ، وتكون خمسين يمينا ، وذلك هو ما قرره النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث قتيل الأنصار بين اليهود فان امتنع المدعون يمينهم القاتل ، فانه فى هذه الحال توجه اليمين الى المدعى خمسين يمينا بأنه ما قتله ، فان حلف برى .

وهذا قول مالك وأحمد والشافعى والليث ، وروى عن أحمد أن المدعى عليه يحلف ويغرم أهله الدية ، وقد قرروا أن تحليف اليمين انما يكون برضا أولياء الدم ، فان لم يرضوا بتحليف المدعى عليه اليمين ، فداه الإمام من بيت المال ، أى أن الدية تكون من بيت مال المسلمين .

واذا رضى الأولياء بحلف المدعى عليهم ، فامتنعوا فانهم لا يحبسوا حتى يحلفوا كما قرر أبو حنيفة رضى الله عنه ، وروى عن الإمام أحمد مثل قول أبى حنيفة رضى الله عنه ، وهو أن يحبسوا حتى يحلفوا .

وروى فى المذهب الحنبلى أن الدية تجب عليهم ، وهذا هو الصحيح فى ذلك المذهب ، وذلك لأن هؤلاء نكلوا عن اليمين ، فكان النكول فى معنى اقرار فيه شبهة ، وحيث كانت الشبهة فى الإقرار بالقتل كانت الدية .

الحنفون فى القسامة :

٣٩٠ - اتفق الفقهاء على أن الصبيان لا يدخلون فى القسامة ، لأنهم ليسوا من أهل الشهادة ، وليسوا مكلفين ، والأيمان انما تكون على المكلفين ، ومثل الصغار فى ذلك غيرهم من القاصرين .

وأما النساء فقد قال الجمهور انهن لا يدخلن فى القسامة ولا يكافن الأيمان ، وقال مالك رضى الله عنه تقبل يمين النساء فيما إذا كان القتل خطأ ، وقال الشافعى رضى الله عنه تقبل أيمانهن فى العمد والخطأ على سواء .

وحجة جمهور الفقهاء أن المرأة لا تقبل شهادتها فى الدماء وهذه من الدماء ، وثبوت المال جاء ضمنا ، وما يجى ضمنا لا يكون محل الدعوى ، والشهادة أو اليمين انما تكون محل الدعوى .

وحجة مالك رضى الله عنه أن الاعتبار فى كون الشهادة فى مال أو دماء هو باعتبار المطلوب الحكم به ، وإذا كان الاتهام بالقتل خطأ ، فالمطلوب فى الدعوى هو الدية لأنه لا موجب الا الدية ، فهى فى لبها وحقيقتها دعوى مال ، وشهادة النساء فى الأموال جائزة .

من يحلف على اعتبارهم من أولياء المقتول ، وما دام
 منهن ليست شهادة من كل الوجوه ، ولكنها توثيق
 الإيمان الى المدعى عليه ، فانهن يحلفن على اعتبار
 ما في مال ، واليمين تجرى على كل مدعى عليه ، سواء
 في الدية .

جمهور الفقهاء مكانا خاصا للقسامة ، بل اشترطوا
 ما في قولهم ، وما أدى اليه ، والحديث الذي كان
 من أولياء الدم تحليف أهل الحي الذي كان بينهم وبينه
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم جعل الدية في بيت

لإجراء القسامة أن يكون المكان الذي وجد فيه
 واضحة في وجود جسمه فيه ، بأن يكون وجوده
 في المكان يكون في قريتهم أو في محلهم ، فان كان بين
 من لم يكن تحت سلطان محلة أو قرية وكان في ضمن
 قسامة فتجب الدية في بيت المال ، وإذا كان في فلاة
 دية عن سلطان ولي الأمر ، فان دمه يذهب هدرًا .

في القسامة هو جهالة القاتل وتقدير ذوى السلطان
 في المحافظة والصيانة ، ويقول الكاساني في بيان
 القسامة : (سبب وجوبها هو التقدير في النصرة وحفظ
 قتل من وجبت عليه النصرة والحفظ ، فلما لم يحفظ
 ما مقصرا بترك الحفظ الواجب ، فيؤخذ بالتقدير ،
 على تحصيل الواجب ، وكل من كان أخص بالنصرة
 القسامة والدية ، لأنه أولى بالحفظ ، فكان التقدير
 مختص بالموضع ملكا أو يدا بالتصرف كانت منفعتهم
 ، اذ الخراج بالضمان كما جاء على لسان رسول الله

صلى الله عليه وسلم ، وقال تبارك وتعالى : لها ما كسبت وعليها
 ما اكتسبت (ولأن القتل اذا وجد في موضع اختص به واحد ، أو جماعة
 اما بالملك أو باليد ، وهو التصرف فيه ، فيتهمون بالقتل ، فالشرع ألزمهم
 بالقسامة دفعا للتهمة ، والدية لوجود القتل بينهم . والى هذا المعنى أشار
 عمر رضي الله عنه ، حينما قيل له : أنبذل أيماننا وأموالنا ؟ فقال رضي
 الله عنه : أما أيمانكم فلحقن دمائكم ، وأما أموالكم ، فلوجود القتل بين
 ظهرانيكم .

ويتبين من هذا الكلام أن القسامة شرعت للتعاون في حفظ الدماء ،
 ولدفع الأذى عن الناس ، وكان السبب في مشروعيتها هو تقصير من وجد
 القتل بينهم في التواصي على الخير ونصر الضعيف ، وفوق ذلك في التحري
 عن الجرم .

وفي حال القسامة يقسم عند الحنفية خمسون رجلا من أهل العدالة فاذا
 لم يكن ذلك العدد متوافرا في القرية أو المحلة ، فانه يكرر القسم ، حتى تصل
 الأيمان الى خمسين ، فان كانوا اربعين كررت الأيمان على عشرة منهم ، وان
 لم يكن الا واحد حلف خمسين يمينا .

فروع خاصة بالمكان :

٣٩٢ - انتهينا الى أن الحنفية يشترطون الاختصاص في الأرض التي
 كان فيها القتل بأن يكون أهل القسامة ملاكا لها ، أو هي من تصرفهم ، فان
 لم تكن في تصرفهم ، وهي في تصرف الإمام كانت كالدية من بيت المال
 ولا قسامة ، فان لم تكن في سلطان الإمام وتصرفه فلا قسامة ولا دية ، وعلى
 ذلك تكون الأماكن أقساما ثلاثة . ولنذكر أمثلة عليها من فقه الحنفية .

الصورة الأولى : اذا وجد القتل في صحراء بعيدة عن العمران بألا
 يمكن الاستجابة للغوث فيها ، ولا تسمع الاستغاثة ، فانه لاداة ولا قسامة .

الثانية : اذا وجد القتل في نهر عظيم ، وكانت به آثار تدل على أنه
 لم يمت غرقا ، بل مات مجروحا كنهر النيل ودجلة والفرات فانه لا قسامة
 (م ٣٦ - العقوبة)

وقع تحت سلطان أحد ، وقال زفر رضى الله عنه : تجب الأمصار اليه وتكون القسامة ، وإن ذلك حق فيما نراه ، ما أمكن ، وليس النهر العظيم كالفلاة ، فتجب القسامة .

غيره وليس فى ملك أحد ، فان القسامة تكون على

أن يوجد القتيل فى الطرقات العامة ، فانه لا تجب الدية فى بيت المال لأن تدبير هذه المواضع ومصلحتها قول فى ذلك الكاسانى . ان تدبير هذه المواضع أداة الى العامة ، فكان حفظها عليهم ، فاذا قصرُوا ضمّنوا ، لهم فيؤخذ من بيت المال .

أن يوجد القتيل فى سوق عامة ليست بمملوكة للأحد ، فانه لا قسامة وتجب الدية فى بيت المال ، لأن نفعها فى المحافظة على الدماء فيها ، فكان عليهم ضمان التقصير .

إذا وجد القتيل فى مسجد لا قسامة ، بل تجب الدية .

هذه الصورة وأشباهاها معنى التعاون الجماعى فى المحافظة ذهب دم فى الإسلام هدرا ، الا اذا كان القتيل فى أرض

ين فيها سلطان ، يجعله متصرفا فيها .

الذهب الحنفى كغيره من المذاهب لا بد فيها من مطالبة أو بالدية من بيت المال فى الأحوال التى لا يمكن فيها

الذهب الحنفى .

الكلام فى القسامة غروعا كثيرة ، وخلافات جزئية

ذكرناه أعطى صورة كلية واضحة لها .

٣٩٣ - تلك حقيقة القسامة فى المذاهب المختلفة ، وقبل أن نضع القلم فى الكتابة فيها نقرر الحقائق التالية :

أولها : ان المذهب الحنفى فى منطقته وأقيسته فى القسامة أقرب الى المعانى الاجتماعية منها ، لأنه جعلها حيث يجهل الماتل ، وواجبها على الذين كان عليهم أن يحافظوا على الدماء فى دائرتهم ، ولأنها فى مؤداها مد تنتهى الى معرفة القاتل ، وتكون الشهادة الموجبة للقصاص بدل القسامة المؤدية للدية ولأنها تتفق مع المعنى المقرر ، وهو أنه لا يطل دم امرئ مسلم فى ظل الإسلام ، وإن كلامهم فيها تؤيد النصوص الواردة فيها ، وإن كانوا قد خالفوا بعض ظواهر الحديث المتفق عليه ، وهو توجيه الأيمان الى أولياء الدم ، فانهم قد أولوه ولم يهملوه ، بل حملوه على صريح ماورد من السنة فى ذلك . مثل قول النبى صلى الله تعالى عليه وسلم : (البينة على من ادعى واليمين على من أنكر) .

الحقيقة الثانية : أنه قرر أن ولي الأمر مسئول عما يجرى فى دولته ، والقتيل الذى لا يعرف له قاتل لابد أن يكون هناك تقصير من العامة أو تقصير من الشرطة فى المحافظة على الدماء ، فنكون الدولة مسئولة فى الحالين .

الحقيقة الثالثة : أن القسامة فيها شفاء غيظ المجنى عليه ، ان لم يكن بالقود ، كان بالدية .

القاعدة العاشرة - الديات

٣٩٤ - الدية هى القصاص فى المعنى ، دون الصورة ، فالقصاص معنى وصورة هو القود فى الاعتداء على النفس ، وقطع العضو فى الاعتداء على الأطراف ، والقصاص صورة هى الدية أو أرش الجرح أى تعويضه .

وقد ثبتت الدية بكتاب الله تعالى ، وبالأثار الصحاح الواردة عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ، فاما فى الكتاب ، ففى قوله تعالى : (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا الا خطأ ، ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ،

الا ان يصدقوا ، فان كان من قوم عدو لحكم وهو مؤمن
وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى
فدية ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله .

آخر آية القصاص ، (فمن عفى له من أخيه شيء ، ماتبايع
حسان) فدل هذا على وجود بدل الدم في حال العفو ،
وجوب القرآن ان تكون المطالبة بالمعروف ، وان الأداء .

ويؤي أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كتب كتابا الى
السنة والسنن والديات ، جاء فيه (وان في النفس مائة من
موطئه ، والنفساني في سجنه ، وقال فيه ابن عبد البر
أهل السير ، ومعلوم عند أهل العلم معرفة يستغنى

على كرم الله وجهه يضع أحكام الدية في غمد سيفه ،
في وقت الحاجة اليها .

الى قسمين : دية وجبت ابتداء ، ودية وجبت بدلا ،
داء هي دية الخطأ ، فان الخطأ يوجب الدية ولا يوجب
دية هي الأصل في العقاب .

الدية تكون بدل القصاص ، وتكون في أحوال ثلاث :
على ولي الدم أو المجنى عليه بالدية بدل القصاص ،
ليها القرآن الكريم في قوله تعالى . (فمن عفى له من
بروف) الى آخر النص .

أن يتعذر استيفاء القصاص في الأطراف على النحو
هذه أكثر الجروح والشجاج كما أشرنا من قبل .

والحال الثالثة : أن يكون شبهة تمنع القصاص ، كما هو الحال في حكم
القتل شبه العمد كما أشرنا من قبل .

والديات التي تثبت بدل النفس تنقسم باعتبار أسبابها الى ثلاثة أقسام .
عند بعض المالكية دية العمد ، وتكون عند ترك القصاص ، ودية شبه العمد ،
ويتصور عنده فيمن حذف ابنه بالسيف ، فقتله ، ولم يكن قتله بذبحه
بيده ، ونحو ذلك فانها تكون شبه عمد ، والقسم الثالث : دية الخطأ .

وهذا التقسيم قريب منه عند الحنابلة ، أما الشافعية ، فانهم يقسمونها
قسمين اثنين : العمد وشبه العمد ، ودية الخطأ ، والحنفية يقسمونها قسمين :
دية شبه العمد ، ودية الخطأ ، ولا يعدون ما يكون في العمد عند العفو دية ،
لأنه لا يكون بموجب العفو كما ذكرنا دية ، يكون بموجب الصلح ، اذ أن الدية
لا تكون ملازمة للعفو عندهم ، فلو لم يكن اتفاق عليها بصلح لا يثبت المال ،
واذا كانت لا تثبت الا بالصلح فانه يجب فيها القليل والكثير ، فقد يكون
الاتفاق بمقدار الدية ، وقد يكون بأكثر من ذلك .

ويلاحظ أن الدية في الأطراف لا تتصور الا في دية الخطأ ، ودية
العمد عند العفو ، لأن شبه العمد في الأطراف عمد عند من فرقوا في النفس
بين العمد وشبه العمد ، فلا يكون في الأطراف ، لأن اعتبار شبه العمد ثبت
بالنص في الآلة التي لم تكن للقتل على الخلاف الذي بيناه في ذلك ،
ولم يرد نص بذلك في الأطراف ، وإرادة القطع مختارا كافية لإثبات
القصاص ، وان كان ثمة تقسيم يصح أن يتصور في العمد الذي يكون معه
عفو ، والعمد الذي يتعذر فيه الاستيفاء ، فانه لا فرق في ذلك في مقدار دية
أو في طريق أدائها ، أو فيمن تجب عليه .

مقدار الدية :

٣٩٥ - نتبين في هذا المقام مقدار دية النفس ، وبيان مقدار دية
النفس ، ومن يجب عليه أدؤها ، وطرق الأداء : يتبين مقدار أدائها في الأطراف ،
لأن دية الأطراف منسوبة اليها . اما بالمساواة ، أو بالتصنيف أو التخمين
الى آخر ما هو مذكور هناك مما قد نتعرض له ان شاء الله تعالى .

ث الشريفة ، ورد بتقدير الدية في الإبل والذهب ،
الله تعالى عليه وسلم أنه قال : (ان في النفس المؤمنة
أهل العروض ألف مثقال) ، وروى عنه أنه قال :
الخطا قتيل السوط والعصا مائة من الإبل) وروى
بنى عدى قتل فجعل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
الدرهم ، وهذه الأخبار عن الرسول صلى الله تعالى
ذكر الدية في ثلاثة أصناف ، هي الإبل والذهب
الإبل مائة ، وفي الذهب ألف مثقال ، وفي الفضة

الله عنه أنه قام خطيبا فقال : (الا ان الإبل قد
ب ألف دينار ، وعلى أهل الورق اثنا عشر ألفا ،
قرة ، وعلى أهل الشاة ألفا شاه ، وعلى أهل الحل
دنا عمر رضى الله عنه جعل الأصل هو الإبل ، وكل
تقدير الإبل ذاتها ، وقد صنف الأصناف ليسهل
في الثياب بمائتي حلة كاملة ، ولا بد أن يلاحظ في الحل
ء تساوى ألف مثقال من ذهب .

امام عمر رضى الله عنه يدل على أنه فهم أن الأصل
يدل أيضا على أنه قومها على أساس قيمتها في عهد
عليه وسلم ، ويدل أيضا على أن أساس التقدير كان
كانت المادة التي تقاس بها مالية الأشياء في عهده
تعالى عليه وسلم هي الذهب والفضة ، ويدل أيضا على
هب هي اثني عشر درهما اذ قدر الألف من الذهب
سة .

تخريج نقول : ان الأصل في تقدير الدية هي الإبل ،
على ذلك أجمع أهل الإجماع على أن الإبل أصل وأنها
، وعند ابن قدامة هي وحدها الأصل ويكون على ذلك

تخريج الحديث الوارد عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، من حيث تقديره
للذهب والفضة على أساس أن قيمة الإبل كانت كذلك ، لا على أساس أن كل
واحد منهما أصل قائم ، فالحق أن موضع الإجماع هو كون الإبل أصلا ، واختلف
النظر أكان الذهب والفضة أصلين كالإبل ؟ ونجد ان كلام عمر بن الخطاب
رضى الله عنه يتجه الى أن الإبل هي الأصل ، والذهب والفضة تقدير لها ،
ولا يكتفى بذلك ، بل يذكر البقر والغنم والثياب على أساس تقدير قيمة الإبل
في ذلك الإبان ، وقال بعض الفقهاء ان الأصول ثلاثة . الإبل والذهب والفضة ،
وقد ذكر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك ، فكل ما ذكره النبي عليه الصلاة
والسلام يعد أصلا قائما بذاته .

وأكثر الحنابلة على أن الأصل هو الإبل وحدها كما أشرنا ، وحجتهم
في ذلك - أولا فهم عمر رضى الله عنه لحديث التقدير في الأمور الثلاثة
إذا اعتبر كلا من الذهب والوزن تقديرا لقيمة الإبل ، ولذلك ذكر هذه
المقادير ، باعتبارها تقويما للأصل ، وهو الإبل ، حتى لا يضل الناس في معرفة
قيمة الإبل التي اعتبرها النبي أصلا ، وبين أنها ان غلت أو رجست ، فانه
يجب اعتبار القيمة التي كانت في عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقد
حد هذه القيمة في النقيدين ، وفي البقر والغنم والملابس مع ملاحظة التغيير
في الثياب بالقيمة ذهبا - وان الفقهاء قد اتفقوا في التقدير على أن الذهب
ألف مثقال أي نحو ستمائة جنيه من الذهب ، ولكن بالنسبة للفضة قال
الجمهور انها اثني عشر ألف درهم ، وقال الحنفية عشرة آلاف درهم ، واعتمدوا
على رواية رواها الشعبي عن عمر رضى الله عنه أنه جعل الدية عشرة آلاف
درهم بدل اثني عشرة ، ولأن قيمة الفضة في عصر النبي أن كل عشرة دراهم
تساوى دينارا ، فقيمة ألف مثقال من الذهب هي على هذا عشرة آلاف درهم ،
إذا أن نصاب الذهب في الزكاة عشرون مثقالا من الذهب ، وهو في الفضة
مائتا درهم .

ولعل اختلاف التقدير في الفضة واختلاف الرواية عن الإمام عمر
رضى الله عنه أن الدراهم كانت مختلفة القيمة بالنسبة للذهب فهو من
اختلاف الدراهم من حيث الوزن والقيمة ، فمن الدراهم ما كانت قيمة

ومنها ما كانت قيمته دون ذلك ، ومنها ما كانت قيمته بعشرة لذي القيمة الكبيرة ، وتقديره باثنى عشر لذي

فى على الاختلاف فى أصل الواجب فى الدية الاختلاف عليه أداء الدية ، فالذين قالوا ان الإبل والذهب والفضة فبايها أدى من تجب عليه الدية اعتبر أدأؤه ، وليس ما اختاره من هذه الثلاثة ، لأن كل واحد منها أصل فى أدائه .

ما عمر رضى الله تعالى عنه يكون الواجب على أهل الإبل البقر منها ، وعلى أهل الثياب منها ليتيسر الأداء ويكون تعالى : (فمن عفى له من أخيه شيء ، فاتباع بالمعروف) ومن الاتباع بالمعروف أن يقبل منه ما يكون أدأؤه قصير فى الأداء .

الذى اعتبر الأصل هو الإبل وحدها ، فانه لا يؤدى له الخيار مادام يستطيع الأداء من الإبل ، ولا يجوز غيرها مادام فى قدرته الأداء بها ، لأنها هى الأصل ، لا يعدل عن الأصل الا عند تعذره ، والحنفية يرون دخول الى القيمة ، حتى فى العبادات ، فيعتبر ذلك هنا .

هى الواجبة ، فهل تقيد بكون قيمتها تكون من مثقال ، لكى يتبين الموضوع نذكر صورا ثلاثا ، ونبين عند من يقولون بذلك الأصل .

ت الإبل موجودة ، ولكن نادرة ، وبذلك تعلو عنها الى الذهب او الفضة ، قال بعض الحنابلة والشافعى ، لأن الله تعالى يقول (فاتباع بالمعروف) والاتباع فى ، والا يكلفه عسرا ، ولا شك ان التكاليف بالأداء

مع ارتفاعها عن ثمن المثل فيه ارهاق مادي ، ولا يعد من الاتباع بالمعروف ولأن الواجب مائة من الإبل قيمتها ألف مثقال من الذهب أو اثنا عشر ألفا من الدراهم ، فاذا زادت ، فانه تكون المطالبة بغير الواجب ، وذلك لا يجوز ، وقال الشافعى رضى الله عنه فى مذهبه الجديد ، تجب الإبل ، فان تعسر ذلك وجبت قيمتها بالغة ما بلغت ، لأن الأصل فى الواجب هو الإبل فان لم تكن الا بقيمة معينة وجبت هذه القيمة بالغة ما بلغت ، وما دمننا قد اعتبرنا الإبل ، ولم تتيسر فان الواجب مثلها فى المعنى ومثلها فى المعنى هو القيمة بالغة ما بلغت ، ولأن عمر بنى تقدير الذهب على أساس قيمة الإبل ، وهذا يعتبر أساسا يبنى عليه التقدير من غير حد يحده .

الصورة الثانية : اذا كانت الإبل موجودة وتباع بثمن مثلها من غير زيادة فاحشة ، ولكن لا يتيسر الأداء لبعدها عن مكان إقامة المطالب بها ، فانه فى هذه الحال يجب ألف مثقال أو اثنا عشر ألف درهم ، وذلك للتيسير على المؤدى ، وليكون من الاتباع بالمعروف من غير ارهاق ، كما جاء بذلك النص القرآنى السامى .

الصورة الثالثة : اذا كانت الإبل موجودة وقريبة من تناول من وجبت عليه الدية ، فانه تجب الإبل سليمة من كل العيوب ، ولو كانت قيمتها مجمعة أقل من ألف مثقال وأقل من اثنى عشر ألف درهم ، فلا يشترط هذه القيمة ، لأنها الأصل وغيرها يكون بدلا عنها اذا لم تكن أو تعسر أدأؤها ، وذلك ظاهر كلام الشافعى وكثيرين من الحنابلة ، والأكثر من الحنابلة على انه تحدد السلامة بأن تكون قيمة كل واحدة من الإبل عشرين ومائة من الدراهم وقال فى ذلك ابن قدامة فى المغنى :

وذكر أصحابنا أن ظاهر مذهب أحمد أن تؤخذ مائة ، قيمة كل بعير عشرون ومائة درهم ، فان لم يقدر على ذلك أدى اثنى عشر ألف درهم أو ألف دينار لأن عمر رضى الله عنه قوم الإبل على أهل الذهب بألف مثقال ، وعلى أهل الورق باثنى عشر ألف درهم ، فدل هذا على أن ذلك قيمتها ، ولأن هذه ابدال فى محل واحد ، فيجب أن تتساوى فى القيمة ؟ .

أن هذا النظر يخرج عن اعتبار الإبل هي الأصل ،
م يخرج عن اعتبار الإبل هي الأصل ، فهو اعتبرها
بالسلامة ، ومقيدة بكون قيمتها لا تقل عن ألف
من الأصل ولكن قيده ، يقال انه خرج عن الأصل ،
راهم والدنانير ، مع القدرة على تسليم الإبل .

للاوجب في الديات ، ومراجعة الأقوال المختلفة ،
عليها ، والأقيسة التي قيست بها وهي تنتهي الى أمور
مذهب منها ، ولكنها تصور الفقه الإسلامى فى معنى
النصوص .

أن الإبل سواء اكانت هي الأصل وحدها كما قرر
لأنها كانت رؤوس الأموال المعروفة عند العرب أو
من ضمن الأصول - فانه من المؤكد ان كل التقديرات
الدراهم والدنانير الا مقومة لها .

وحدة التقدير كانت الذهب والفضة ، ولذلك اعتبرهما
المقوم للإبل الواجبة فى الدية عندما غلت ، فرد
كون الدية مقيدة دائما بمعنى ما ورد من النبى صلى

والذى احتفظ بقيمته النقدية من عصر النبى صلى الله
م ، وهو وحده القياس المضبوط لمالية الأشياء ، فاننا
فندرت فيه الإبل فى بعض البلاد الإسلامية ، وفى الآخر
كانت عليها فى عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ،
ثابتا لتقدير الدية .

لا بد فى اعتبار الإبل السلامة ، والخلو من العيوب ،
الشافعية فى معرفة قيمتها للذهب من غير تقييد بألف
ها ، وكلاهما يعتبر تقدير السلامة بألا تقل قيمة البعير

والآن لا شك أننا نختار أن يكون الذهب مقوما ولكننا نعتبره مربوطا
بالإبل ، ونقومه بتقدير مائة من الإبل بشرط ألا يقل عن ألف ، ويزيد
ما بلغت الزيادة ، وبذلك نختار فى المذهب الشافعى الرأى الذى يقوم الإبل
بالغة ما بلغت من غير تقييد بمقدار ألف مثقال ، لان تلك كانت قيمتها فى
عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ، فاذا زادت تزيد ، والعوض يختلف
باختلاف الأزمان .

وقد يقال ان ذلك يؤدى الى ان تبلغ قيمة الدية اضعاف ما كانت فى عصر
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ، وفى ذلك خروج على النص ، ونقول أننا
ما دما قد اعتبرنا المائة من الإبل هي الأصل المعتبر ، أو أن ما عداها من نقود
مقومة لها فاننا لم نخرج عن النص ، بل أننا أشد استمسا كايه ، والنبى عليه
السلام قد قومها فى ذلك الإبان ، بما يناسبها فى وقته ، فنقومها بما يناسبها
فى زمننا ، ولم نخرج عن النص ، ولا عن معناه .

والزيادة فى القيمة يناسب الزمان ، لان اتساع الحضارة أوجد كثرة
نقدية ، وضعفت قوة شرائها عما كانت عليه عند العرب ، ولو كانت من
الذهب اذ أن العرب كانت تكثر عندهم النعم ، ويقل عندهم النقد ، فكانت
تلك القيمة من الذهب مناسبة لقوة النقد عندهم ، ولكن الآن ، وقد اتسع
نطاق الحضارة ، وكثر الذهب ، وأصبح ألف مثقال لا يساوى دية انسان
له حق الحياة الإنسانية الهادئة ، فلا بد أن نساير الحضارة فى تقدير القيمة
الإنسانية ، وقد وضع لنا النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الأساس ، فحق
علينا أن نبني عليه من غير أن نخلع الريقة ، فالأساس هو مائة من الإبل .

٢٩٩ - هذا ويلاحظ أن الدية قدر متساو بالنسبة لجميع المسلمين
الأحرار بلا فرق بين العلم والجهل ، والمهن العالية وغيرها ، والشريف
والضعيف ، بل الجميع أمام الله تعالى على سواء ، وفى حق الحياة على سواء ،
فالنفس الإنسانية واحدة ، ولا اختلاف بينهم فى مقدار التعويض عنها ،
ولذلك حدها النبى صلى الله تعالى عليه وسلم حدا واحدا ، لا فرق فيه بين
أحد من الناس .

لحديث الشريف ، بعمومه لا يفرق بين دية الرجل دية المسلم وغير المسلم ، ولا دية الحر والعبد ، فانه دية عامة ، والعام يفهم على عمومه حتى يوجد دليل أنه أريد بالعموم الخصوص ولا يبين ارادة الخصوص عام من حيث السند ، ولقد فرق بعض الفقهاء أو أكثرهم فنظر في أدلتهم فان كانت من القياس نظرنا في قوته ، ص أعملنا ما توجه من تخصيص .

قدامه في المغنى ما نصه : قال ابن المنذر قال ابن عبد البر في أن دية المرأة نصف دية الرجل . وحكى غيرهما ثم انهما قالا ديتها كدية الرجل لقوله عليه السلام (من الإبل) وهذا قول شاذ يخالف إجماع الصحابة ، تعالى عليه وسلم ، فان في كتاب عمرو بن حزم دية المرأة للرجل ، وهي أخص مما ذكره . وهما في كتاب واحد ، سرا لما ذكروه مخصصا له ، ودية نساء كل أهل دين جالهم .

صاحب المغنى ، وقد ادعى فيه الإجماع ، وقال في هذا الإجماع ، ان آراء الصحابة أعلنت من بعضهم . فكان إجماعا سكوتيا وقد أنكر كثيرون حجبة وقد زكى ذلك النظر بدليلين آخرين :

أولاً في الميراث تأخذ نصف ميراث الرجل ، فتكون ندرة في التعويض بنصف دية الرجل .

دية تعويض عن المفقود ، وتقويم لما نقص المجتمع أن يكون تعويض فقد المرأة أقل من تعويض الرجل ، منافع الرجل ، وتقدير هذا التعويض يكون بتقدير كون على النصف .

ونرى من هذا النظر أنه نظر الى المالية ، ولم ينظر الى الآدمية ، والى جانب الزجر للجاني ، والحقيقة أن النظر في العقوبة الى قوة الإجرام في نفس المجرم ، ومعنى الاعتداء على النفس الإنسانية ، وهي قدر مشترك عند الجميع لا يختلف باختلاف النوع ، فالدية في ذاتها عقوبة للجاني ، وتعويض لأولياء المجنى عليه أوله هو ذاته اذا كان ذلك في الأطراف ، وعلى ذلك ينبغي أن تكون دية المرأة كدية الرجل على سواء ، اذ هي عقوبة الدماء ، ولأن المعتدى بقتل امرأة كالمعتدى بقتل رجل على سواء .

ولذلك ترجح كلام أبى بكر الاصم ، والنصوص أكثرها أخبار آحاد ، والتوفيق بينها ممكن ، ولا يمكن ترجيح خبر على خبر ، والآية صريحة في عموم أحكام الدية في القتل الخطأ ، لأن الله تعالى يقول : (فدية مسلمة الى أهله وتحرير رقبة مؤمنة) والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم بين الدية بقضية عامة وهي مائة ابل .

دية غير المسلم :

٤٠١ - وردت آثار عن الصحابة أن دية الكتابي نصف دية المسلم الحر ، وروى عن عمر بن الخطاب أنها ثلث دية المسلم الحر ، أما دية المجوس وغيرهم ممن لا يدين بدين سماوى فروى عن عمر رضى الله عنه أنه جعلها ثمانمائة درهم ، وبذلك قال بعض الفقهاء ، وقد قاله بعض الحنابلة .

والأكثر من الفقهاء على أن دية غير المسلم على النصف من دية المسلم ، وفي نص آخر بسنده أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قضى أن عقل الكتابي نصف عقل المسلم .

وقد قال أبو حنيفة وأصحابه ان دية الكتابي وغيره كدية المسلم على سواء ، لأن الله تعالى قال في القتل الخطأ (فدية مسلمة الى أهله) وكلمة دية فسرهما النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بأنها مائة ابل ؟ وعلى ذلك لا تنصيف ، وإن دم غير المسلم كدم المسلم ، لأن لهم مالنا ، وعليهم ما علينا ، فنحن ملزمون من التعويض بمثل ما نلزم به في قتلنا .

بلاخلاف كما نرى مبنى على الخلاف فى أن دم غير المسلم
للمسلم اذا قتل غير مسلم أم لا يقتل به ، وقد تبين
للمسلم مساويا فى الدم ما دام معصوم الدم بالمسلم ،
دية ، وهى متساوية ، وكفره لا ينقص من آدميته ،
وبالبناء ، على ذلك تكون دية كدية المسلم من غير

أن كفره ينقص من آدميته ، كما أن الأنوثة بالنسبة
بجتها عن الرجل ، وقد وافقهم الحنفية بالنسبة للأنوثة
للم ، وبذلك لا تكون دية على النصف من دية المسلم ،
ة الأنثى ، وأنها مساوية لدية الرجل .
فى ذلك .

أن من لا أمان له اذا دخل ديارنا من غير عهد ولا أمان
له ليس بمعصوم الدم أصالة ، ولم يوجد ما ينفع دمه ،
بعهد أو أمان ، وإن كان معه أمان فانه يكون كالمجوسى

غير المسلم ممن بلغته دعوة الإسلام ، وعلموا بالرسالة

م الدعوة الإسلامية ، فإن دخل الديار الإسلامية بأمان ،
ما ، حتى تبغى الدعوة بمقتضى النص القرآنى : (وإن
نجاك فاجره حتى يسمع كلام الله ، ثم أبلغه مأمنه) ،
أن ، فقد قال أبو حنيفة وأصحابه أن دمه غير معصوم
عهد ولا أمان يحقن دمه ، وهذا رأى أكثر الحنابلة .

والشافعية ، هو معصوم الدم لأنه محقون الدم بمقتضى
تأمينه وحقن دمه حتى يسمع الدعوة ، وهذا يشبه من

٤٠٢ - ويلاحظ أن الذين قرروا أن المسلم لا يقتل بالمسلم ، وأوجبوا
الدية لم يجعلها بعضهم كدية الخطأ أو شبه العمد بالنسبة له ، أى أنها
تنصف (بل أنهم أوجبوا تكميلها فى حال قتل العمد الذى أعفى من القود فيه
المسلم لأن المقتول غير مسلم ، وقد قال فى ذلك ابن قدامة فى المغنى : عن
سالم عن أبيه أن رجلا قتل رجلا من أهل الذمة ، فرفع الى عثمان رضى الله عنه
فلم يقتله ، وغلظ عليه ألف دينار ، فصار اليه أحمد اتباعا ، وله نظائر
فى مذهبه ، فانه أوجب على الأعور لما قلع عين الصحيح الدية) .

ولكن جمهور الفقهاء على أن الدية لا تضاعف ، لعموم الأخبار الواردة
لأنها دية واجبة .

والحق أن التسوية بين العمد وشبه العمد تسوية بين مفترقين ، قرر
الرسول عليه السلام الافتراق بينهما ، فكيف يسوى بين العمد وغير العمد ،
هذه تسوية بين مفترقين .

ومهما يكن ، فالحق فى هذه المسألة ما ذهب اليه الحنفية من التسوية بين
الدماء المعصومة ، والله أعلم .

دية الجنين :

٤٠٣ - منذ تصل الحيوانات المكونة للحى الى موضعه من الرحم ،
ويتأكد كونه قد صار جنينا يصير كائنا حيا له حق الحياة ، فليس لأمه
ولا لغيرها أن يعتدى عليه بأى نوع من أنواع الاعتداء ، ولذلك يعتبر
الإجهاض جريمة ، سواء أكان من الأم أم كان من غيرها ، ولذلك وضع
الله تعالى عقوبة فى الدنيا تقع على من يعتدى عليه ، وذلك فوق عقوبته فى
الآخرة .

وقد قالوا ان دية غرة ، فقد روى عن عمر انه استشار الصحابة فى
إجهاض المرأة ، فقال المغيرة بن شعبه شهدت رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم قضى فيه بغرة عبد أو أمة ، فقال الإمام عمر رضى الله تعالى عنه
لتأتين بمن يشهد معك ، فشهد له محمد بن مسلمة ، وعن أبى هريرة : اقتتل

أحدهما الأخرى بجحر فقتلتها وما فى بطنها ،
صلى الله تعالى عليه وسلم ، ففضى أن دية جنينها

على أن للجنين دية هى الغرة ، وهى عبد أو أمة ،
لقاتل ديتان أن قتل الأم ومات الجنين بقتلها ، لأنه
تاها لها حق الحياة .

ة العبد أو الأمة إذا لم يكن هناك رقبة مملوكة بنصف
من الإبل أو بخمسين ديناراً أو بستمائة درهم عند
بخمسائة درهم ، لأن الدية من الدراهم عندهم تكون
د غيرهم اثنا عشر ألف درهم على ما اشرنا من قبل .

عشر الدية على أساس أن غرة الجنين تكون بعشر
دية المرأة نصف دية الرجل ، فان دية الجنين تكون
بأمة للرجال ، وان ذلك رأى الأكثرين حتى ادعى
بأى رأى الأصم أن دية المرأة كدية الرجل ، لأن نفسها
من الرجل إذا قتل امرأة ، وعلى هذا رأى تكون
، أو بعشرة من الإبل ، أو بقيمتها من الذهب بالغة
من قبل ، ويكون ذلك تلفيقاً بين قول الأصم وبعض

على أن الأم إذا أجهضت نفسها ، وجبت عليها غرة
لغنى لابن قدامة ما نصه : (وإذا شربت الحامل دواء
غرة لا تترث منها شيئاً ، وليس فى هذه الجملة اختلاف
لأنها اسقطت الجنين بفعالها وجنابتها ، فلزمها ضمانه
بغيرها ، ولا تترث من الغرة شيئاً ، لأن القاتل لا يرث
للسائر ورثته وعليها عتق رقبة ، ولو كان الجانى
يره من ورثته فعليه غرة لا يرث منها شيئاً ، ويعتق
رى والشافعى وغيرهما) .

وان هذا يدل على أن الأم أو الأب أو غيرهما من ورثة الجنين أن نزل
ميتاً تجب عليهما عقوبة إذا كانوا هم الذين تسببوا فى موته ، وأنهم لا يرثون
منهم لأنهم قاتلون ، ولا ميراث للقاتل ، وأنه يجب فوق الغرة عتق رقبة ،
وكان الجريمة من هؤلاء لها عقوبة وكفارة ، فالعقوبة هى الدية أو الغرة ،
والكفارة هى عتق رقبة ، ومثلهم فى ذلك من قتل مؤمناً خطأ عليه الدية
وعتق رقبة مؤمنة وفى ذلك بيان لعظم الذنب الذى ترتكبه الحامل بالاعتداء
على ولدها بالقائه جنيناً ، الا فليقتل الله الذين يريدون الاعتداء على الأجنة
فى أرحام أمهاتهم .

دية العبد :

٤٠٤ - يقرر الفقهاء أن دية العبد إذا قتل خطأ أو قتل بشبه العمد ،
أو عمداً ، وكان عفو فانه حتى على قول من يقول أن الحر يقتل بالعبد ،
تكون دية العبد بقيمته ، وكانهم فى ذلك ينظرون الى المالية التى تكون فيه
باعتباره شيئاً من الأشياء ، ولا ينظرون الى الأدمية التى تجعلها انساناً ككل
الأناسى ، لا فرق بينه وبين الأحرار الا أن الله تعالى قد جعله مملوكاً لغيره
ولو شاء ربك لجعل المال ك مملوكاً ، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم :
(اخوانكم حولكم قد ملككم الله اباهم ، ولو شاء لملكهم اياكم ، أطمعهم
مما تطعمون واكسوهم مما تكسون) .

وقد اختلف الفقهاء فى المكاتب ، وهو العبد الذى اتفق مع مالكة ،
على أن يتركه يعمل ، فى نظير أن يحضر قيمته أو ثمنه أو ما يتفقان عليه ،
فان أدى ما وجب عليه كان حراً ، وقد قال الظاهرية ان المكاتبه واجبة ان
طلبها العبد ، وكان يرى المالك أنه يستطيع أن يقوم بما يجب عليه ، فقد قال
تعالى : (وكاتبوهم ان علمتم فىهم خيراً ، وآتوهم من مال الله الذى آتاكم)
أى أنه تجب اعانة المكاتب حتى يؤدى ما عليه ، وله سهم فى الزكاة ، وهو
سهم (فى الرقاب) .

والكثيرون على أنه عبد ، ولو أدى بعض ما اتفق مع مالكة عليه ،
وقال ابراهيم النخعى فى المكاتب يؤدى من الدية على أساس أنه حر بمقدار
(م ٣٧ - العقوبة)

ي اتفق على أدائه أى أنه إذا كان ما اتفق عليه مائة دينار ،
جب أربعة أخماس دية الحر ، ووجب خمس قيمته ، وقد
عباس قال قضى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
ما أدى من كتابته دية الحر ، وما بقى دية العبد ، وإن
العبد يأخذها ماله ، فهل يأخذ دية المكاتب ؟ على قول
الجزء الذى يقابل القيمة ، والجزء الذى يقابل دية الحر
ير بوصف الحرية ، فيأخذه ورثته من العصبية الأحرار ،
إلى المالك باعتباره مولى العتاقة ، ومولى العتاقة يأخذ من

منطق الفقهاء فى نظرهم إلى مالية العبد ، وغضهم النظر
التي تجعل له نفسا كنفس الحر . وأن الاعتداء عليه
على سواء .

ما ذهبنا إليه قول الحنفية الذين يقولون إن الحر إذا قتل
ما أن ذلك يقتضيه عموم النصوص القرآنية والأحاديث
الم ، وذلك إذا كان القاتل ليس المالك .

قول بعض الحنابلة وهو قول الظاهرية أن المالك يقتل
ديث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : (من قتل عبده
جدعناه) .

أحترنا ، وجب علينا أن ننظر فى دية العبد لا إلى الناحية
الإنسانية ، وعلى ذلك تجب دية الحر نظرا إلى
ون الدية لورثته الأحرار ، فإن لم يكن له ورثة من الأحرار
يبيت المال باعتباره وارث من لا وارث له ، أو باعتباره
لا مالك لها .

منطق الفقه الإسلامى الذى يتفق مع روحه ومع نصوصه
د نصوص تعارضها ، كما لا يوجد ما يعارض ذلك

اختلاف الديات :

٤٠٦ - تختلف الديات من حيث قوة الاعتداء بين دية العمد وشبه
العمد والخطا والاختلاف فى سن الإبل التي تجب فى الدية ، ما بين صغيرة
وكبيرة ، وكذلك الاختلاف فى نوع الإبل باختلاف قوة الاعتداء .

قلنا أن التقدير بالإبل هو الأصل ، وغيره تقويم لها ، إذ لو كان الذهب
أو الفضة أصليين فى التقدير كالإبل لبين الشرع ما يكون من تفاوت فى مقاديرهما
على اختلاف الجريمة ما بين عمد وشبه عمد ، وخطا .

ولنتكلم فى دية العمد :

لقد قالوا أن دية العمد هى خمس وعشرون بنت مخاض ، وهى التي دخلت
فى الثانية ، وخمس وعشرون بنت لبون ، وهى التي أنهت الثانية ودخلت
فى الثالثة ، وخمس وعشرون حقة ، وهى التي أنهت الثالثة ودخلت فى الرابعة ،
وخمس وعشرون جذعة ، وهى التي أنهت الرابعة ودخلت فى الخامسة .

وهذا رأى الأكثرين من الفقهاء وهو رأى الزهرى ، وربيعه الراى وجماعة
من أهل العلم ، وروى أحمد أن دية العمد ، هى من ثلاث أنواع فوق بنت
اللبون ، فهى ثلاثون حقة ، وثلاثون جذعة ، وأربعون خلفه ، وهى التي يكون
فى بطونها أولادها ، أى أنها أكثر من خمس سنين من حيث السن عادة ، وقد
روى فى ذلك أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : (من قتل متعمدا دفع
إلى أولياء المقتول ، فإن شاءوا قتلوه ، وإن شاءوا أخذوا الدية ، وهى ثلاثون
حقة وثلاثون جذعة ، وأربعون خلفه) .

ويلاحظ أن الحنفية لا يرون أن شبه العمد تقدر له الدية ، لأن الدية
لا تلازم العفو عندهم ، بل أن المال يثبت فى حال العفو بصلح قائم سواء أكان
كل الدية أم كان بعضها أم كان أكثر منها بالغا ما بلغ ما يتفقان عليه ، إذ العبرة
فيه بالاتفاق ، ولا الزام من الشرع بقدر معلوم .

وقد قرر الفقهاء بالنسبة لدية العمد أمرين :

أحدهما : أنها تجب على الجانى دون عاقلته ، لأنه مسئول عما يفعل ،

ب عليه ضمان ما أتلف ، ولأنه الجاني وحده ، ومغربة
نبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : (لا يجنى جان
ي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعض أصحابه ومعه
م : (اينك هذا) : قال : نعم ، فقال عليه السلام :
ولا تجنى عليه) .

الدية تخفيفا عن الجاني ، وملاحظة لعذره في الخطأ
تعمدا ، فعليه أن يتحمل وزر عمله ، وكما أنه ينال
عزم ذنبه .

دية العمد تجب حالة ، فلا تؤجل ، وذلك لأن الدية في
س ، والقصاص ينفذ حالا فتكون الدية أيضا حالة .
نصد منه التخفيف على الجاني ، وحالة لا توجب
ملاحظة والشدة ، ولأن التأجيل كان بالنسبة للعاقلة اذا
التخفيف بالنسبة لها واجبا ، لأنها معذورة اذ انها
ملت نعمة الجاني ، وهذا رأى الحنابلة والمالكية
فانهم يوجبون المال بمقتضى الصلح ، والصلح يكون
فيه تعجيلا وتأجيلا .

العمد ، أما دية شبه العمد فقد اتفقوا على أنها كدية
، ودية شبه العمد تكون نتيجة للقتل ، لا للعفو عند
ت خمسا وعشرين بنت مخاض ، ومثلها بنت لبون ،
، وعند مالك ثلاثون حقة ، ومثلها جذعة ، ومثلها
فنه فرض شبه العمد في حال من حذف ابنه بالسيف
لوطا : أن رجلا حذف ابنه بالسيف فقتله ، فأخذ
وثلاثين جذعة ، وأربعين خلفه ، وكان ذلك ما قضى
تعالى عليه وسلم .

يرين تفترق فيهما دية شبه العمد عن دية العمد .

اولهما : أن دية العمد تجب على القاتل ، أما دية شبه العمد ، فانها تجب
على العاقلة ، وذلك لأن العمد فيه غير كامل ، فكان على العاقلة أن تعاونه تخفيفا
له ، وليكون الفرق بين دية العمد وشبه العمد ، وهذا رأى جمهور الفقهاء
وأكثر التابعين ، وروى عن ابن سيرين والزهرى وقتادة وابن شبرمة
وابو ثور ، وغيرهم أنها على القاتل ، وهذا مقتضى مذهب مالك رضي الله
عنه ، لأن شبه العمد عنده كالعمد ، اذ أن شبه العمد عنده لا يتصور بالنسبة
للآلة ، ويكون سبب الدية العفو أو ما ذكرناه .

وحجة الرأى الأول - أولا : ما ورد من الأثر من أن امرأتين اقتتلتا فرمت
أحدهما الأخرى فقتلتها وما في بطنها ، ففرض رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم بدية المرأة على عاقلتها ، وهذا حديث متفق عليه .

وثانيا : أن هذا القتل فيه نوع خطأ ، ولذلك سماه النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم خطأ العمد ، ولجانب الخطأ فيه كانت الدية على العاقلة ، ولجانب
العمد كانت دية مغلظة .

وحجة الرأى الثانى أنه عمد في حقيقته ، وليس خطأ الا من وجه ،
فلا يستحق التخفيف عنه ، ولأنه جان ، وعلى الجاني عقوبة جنائته .

وقد افترق عن العمد في أن الدية في العمد ، ما كانت الا لعفو ، أما هنا
فالدية لزوم الحكم ، وأنا نختار ذلك الرأى ، ولا حاجة الى التخفيف من بعد
الحكم بالدية بدل الحكم بالقود ، فتقرير الدية في ذاته تخفيف ، ولا تخفيف
وراء ذلك .

الأمر الثانى : الذى يختلف فيه شبه العمد عن العمد هو تأجيل الدية
ثلاث سنين ، وذلك ليلاحظ جانب الخطأ فيه ، فهو من هذه الناحية ، وان
كان قد تعمد الاعتداء ، لم يثبت أنه تعمد القتل ، فكان فيه نوع خطأ ،
ولذلك وجبت الدية عند الأكثرين على العاقلة ، ويجب فيه ما يجب في الخطأ ،
وهو التأجيل .

في وقت ابتداء الأجل ، فقال أبو حنيفة وأصحابه
الحكم ، لأنه الوقت الذي تقررت فيه الدية ،
لأحكام تكون من وقت وجود هذه الأحكام ، ولأن
يحتاج الى نظر من حيث ان الآلة توجب القصاص ،
شبه العمد مختلف فيه ، فوجب حكم القاضى ليتقرر

ان الأجل يبتدىء من وقت الموت ، لأن السبب في
أن القتل يوجب أحد أمرين . أما القود ، وأما الدية
متنن الى وقت وقوع السبب الذي أوجب العقاب ،
هو الذي أفضى الى الموت .

فقهاء على ان دية الخطا تختلف عن دية العمد ،
س من حيث العدد ، فان العدد واحد ، وهو مائة من
ديت في دية المسلم ، واللفظ عام ، فيشمل كل الديات ،
التي وردت في القرآن الكريم ، وهي قوله تعالى :
وتحرير رقبة مؤمنة) .

الخطا ، انما هو في أسنانها ، وفي نوعها ، وقدرها
مثلها بنت مخاض ، وعشرين بنت لبون ، وعشرين
أي أنها تكون أخماسا ، من كل نوع خمس ، وقد
نبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، فقد قال عليه السلام
أبو داود والنسائي في دية الخطا عشرون حقة ،
ون بنت لبون ، وعشرون بنت مخاض ، وعشرون

م في ثلاثة أمور فيما يتعلق بدية الخطا .
على العاقلة ، وقد ثبت ذلك بالنصوص الواردة عن

رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ثم هي ثبتت على العاقلة في دية شبه
العمد ، وفيه اعتداء مقصود أيا كانت غايته ، فأولى أن يثبت في الخطا ،
وليس فيه قصد الى الاعتداء مطلقا ، ولكن وجبت الدية لحرمة النفوس ،
ولكيلا يطل دم الإسلام ، وقد انعقد اجماع الفقهاء على ذلك الأمر ، فلم
يعلم فيه خلاف ، فكان مؤيدا بالإجماع .

الأمر الثاني : أنها تجب مؤجلة ، لأن التأجيل كان في شبه العمد ، فأول
أن يكون هنا ، ولأن العاقلة تدخل معاونة ، وليست مرتكبة فيجب التخفيف
عليها ما أمكن التخفيف ، وقد جرى الخلاف في ابتداء الأجل من حيث انه
يبتدىء بالحكم أو يبتدىء من وقت الموت .

الأمر الثالث : هو دخول الجاني في العاقلة أي انه يجب عليه ما يخصه
مما يجب على الأسرة أم لا ، قال مالك والشافعي وأحمد لا يدخل ، لأن
ثبوت الدية كان ابتداء على العاقلة ، كما ورد عن النبي في المرأة التي قتلت عند
اقتتالها مع غيرها ، وما دامت قد ثبتت ابتداء على عاقلته ، فانه لا يدخل
فيها ، ولأن الكفارة تلزمه منفردا ، وهي قدر كبير ، اذ هي ابتداء عتق
رقبة ، وهي ربما تزيد على حصته في الدية ، ولأن الكفارة جزاء خطأ
ارتكابه ، فقد أدى ما يسقط جريمته ، وكفر عن خطئه ، ولأنه لا يعد
قاصدا للقتل ، حتى تكون عليه عقوبة مالية غير تكفير ذنب التقصير في
التحرى ، والدية تعويض ، وقد قرر النبي أنها تجب على العاقلة توزيعا للغرم .

وقال أبو حنيفة : أنه مع وجوب الكفارة عليه يدخل في قسمة الدية ،
لأنه المتسبب فيها ، فدخوله بطريق الأولى ، ولا يحتاج الى نص ، لأنه هو
الذي فعل فعلته التي أوجبت ذلك التعويض ، وصلته بالعاقلة هي التي حملتهم
ذلك التعويض فهو أول بان يدخل ، بل ان الإيجاب عليه بمقتضى منطق
العقل يكون عليه ابتداء ، وقد نص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على
مالا يثبت الا بالنص ، وهو العاقلة ، ولأن الوجوب على العاقلة هو من قبيل
المعاونة بين الأثارب الذين تجمعهم قرابة توجب المعاونة ، والمعاونة تكون
بإعانة من وجب عليه التعويض ابتداء ، والمعاونة لا تتصور الا بالمشاركة .
وانا نرى أن رأى أبي حنيفة وأصحابه اقرب الى المنطق السليم .

أارة فأنها فى مال القاتل بلا ريب ، لأنها تكفير لذنب ط ، فتكون على من كان منه التقصير ، ولأن الكفارة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ، والصيام لا يكون أيضا ألا يكون العتق إلا منه ، وذكر ابن قدامة فى المغنى الشافعى أنها تجب فى بيت المال ، وهذا غريب ، لأن ما يكفر ذنوب الآحاد .

المعقول أن تجب الدية على بيت المال اذا عجزت العاقلة سلمين هم العاقلة الكبرى لكل مسلم فاذا عجزت العاقلة يية تجب الدية على العاقلة الكبرى .

عليه فى مذهب أبى حنيفة ، فانه من المقرر عندهم أن الفقهاء اذا وجبت عليهم الدية ، ولم يستطيعوا أداءها ، وجبت الدية على العاقلة ، وعجزت لفقرها ، ويشمل لجة على القاتل وعجز عن أدائها .

فى دية الخطأ بشكل عام ، وقد بينا أحوالها ، ولكن مية والمالكية فى بعض الأحوال أن دية الخطأ قد تغلظ ، اتفق هؤلاء على بعضها ، واختلفوا فى بعضها ، والسبب المحرم فى الحرم وفى الشهر الحرام ، فهذا السبب مكون يكون المقتول محرما ، ويكون القتل فى الحرم ، ويكون حرام ، فهى حرمت ثلاث غلظت الدية ، وحولت دية وشبه العمد ، وثلاثين حقه وثلاثين جذعة ، وأربعين ، هذه الأمور كان التغليظ ، لأن كل حرمة من هذه تباط وجوبا أشد ، فيكون العقاب أشد .

هذه الأمور الثلاثة ، بل كان بعضها كان قتل المحرم فى فى غير الشهر الحرام ، أو قتل غير محرم ، فى الشهر

الحرام أو البيت الحرام ، فقال الحنابلة يغلظ ثلث الدية بواحدة منها ، والثلاثان باثنين ، والدية كلها بثلاثتها ، وقال الشافعى التغليظ لا يكون الا باجماع الأمور الثلاثة بقتل المحرم فى الأشهر الحرم بالحرم .

والسبب الثانى من التغليظ أن يكون المقتول ذا رحم محرم ، وقد كان موضع اختلاف ، والأكثر من السابقين على أن قتل ذى الرحم المحرم موجب للتغليظ ، وقصره مالك على قتل الأب أو الأم أو الجد ولده .

هذا رأى الحنابلة والشافعية ، والمالكية . أما الحنفية وبعض الحنابلة ، فانهم يرون أن دية الخطأ واحدة ، ولا تغلظ لسبب من الأسباب التى ذكرت لعموم قول النبی صلى الله تعالى عليه وسلم .

ونحن مع ترجيحنا لرأى الحنفية نرى أن الدية فدية الدم الذى أريق خطأ ، وهو قدر واحد يستوى فيه المحرم وغير المحرم ومن يكون فى البيت الحرام ، ومن يكون فى غيره ، نرى مع ذلك أن يكون هناك تعزيز لمن لا يحتاطون فى البيت الحرام حيث الزدحم ، فان كان هناك إهمال فى موضع أو حال كانت توجب العناية ، فان ذلك لا يكون بتغليظ الفداء على العاقلة التى دخلت معاونة ، ولكن بفرض عقوبة على المخطئ ، وقد تكون هذه العقوبة مالا ، ولكن تكون على شخصه ، لا على العاقلة ، لأن ما وجب على الشخص عقاب لإهماله ، والإهمال فى هذه الأحوال أشد خطرا من الإهمال فى غيرها ، وعقوبة الإهمال ابتداء على الجانى ، وحسب العاقلة ما حملت من فداء .

العاقلة :

٤١٠ - العاقلة هى أسرة الشخص الذين ينتمى اليهم عن طريق لا تتوسط قرابتهم فيه أنثى ، والآباء والأبناء يدخلون فى العصابات على أظهر الأقوال فى الفقه الإسلامى ، وهو مذهب الأئمة الأربعة ، خلافا لبعض الأقوال عند الحنابلة والشافعية ، والحجة فيه أن الأبناء والآباء أقرب العصابات ، فكيف يستثنون من ذلك ، وهم أولى من غيرهم بالمعاونة ، وقد

تعالى عليه وسلم قضى أن عقل المرأة بين عصبتها من
يئذا إلا ما فضل عن ورثتها .

نقد على أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم جعل دية
أمنها زوجها وولدها ، ونقول في الجواب عن ذلك
أن الزوج واضح ، لأنه ليس عصبه ، ولعل الولد كان
ففسها ، ولا يكون ميراثها بما يتبقى من الفرائض ، بل
نقض .

هذا أن العصبات جميعا ، وهم الذين يكونون في
م يدخلون في العاقلة التي تؤدي الديات الواجبة .

عليهم الدية أن يكونوا معروفى النسب من القاتل ،
سببه بعمومة أو أخوة ، أو نحو ذلك ، فيقال انه عمه أو
أو عم جده من طبقة معينة معروفة ، وذلك لكيلا
، لأن كل قبيلة تجمعها أبوة واحدة ، ففريش يجمعها
معها أب واحد ولا يقال ان القبيلة كلها عاقلة ، بل
يكون معروفا معينا نوع القرابة أو الصلة فيها .

مولى العتاقة ، وهو الذى يسميه بعض الفقهاء مولى
أن كانت عصبته سببية ، لأنه فى المال عصبه بذاته ،
الى المتسبب فى الدية ، والولاء نصرة ومعاونة ،
فانه يشترك فى الدية ، لأنها من قبيل المعاونة عن
والعمل عن منع المرتكب من الارتكاب ومولى الموالاة
لإمامين أبى حنيفة ومالك ، ولا يدخل عند غيرهما من
هو الأعجمى السلم الذى يعقد عقد موالاة مع أحد
ببية ، بحيث يعقلون عنه اذا جنى ، ويرثونه اذا مات من
أبو حنيفة عقد الموالاة فى الالتزام من الجانبين ،
ن وارث ، وأثبت الدية ان كانت جنائية ، وماك رضى الله
الأول .

والأصل الذى بنى عليه الحنفية مذهبهم فى عقد الموالاة هو قوله تعالى
فى الميراث : (ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون والذين عقدت
أيمانكم فآتوهم نصيبهم ، أن الله كان على كل شىء شهيدا) .

والذين عقدت أيمانكم هم الذين عقد معهم عقد الموالاة ، فهم بهذا
وارثون ، أن كانت رتبته آخر المراتب ، وما دام العقد قد اثبت الميراث
الذى هو أحد الالتزامين ، يثبت الذى يقابله وهو العقل اذا جنى ، إذ الالتزامات
فى العقد متقابلة .

وحجة الحنابلة والشافعية أن العقل أساسه القرابة أو ما يشبهها ، وهو
التعصيب وليس مولى الموالاة بعصبه من قريب أو من بعيد .

إذا كان الجانى عاملا فى الديوان ، ولم يكن له عصبه تتحمل الدية ،
ولا مولى موالاة ، فقد قال أبو حنيفة رضى الله عنه يأخذ أهل الديوان حكم
العاقلة ، ويتحملون ما يتحمل من مغارم وبذلك تجى مسئولية الدولة عن
أعمال عمالها اذا ارتكبوا خطأ أدى الى موت أحد ، ولكن يشترط ألا يكون
الجانى له عصبه تتحمل هى الدية ، فالصلة الخاصة فى هذه الحال تقدم عن
الصلة العامة .

وان ذلك أصل قائم فى القوانين الوضعية ، ولكنه لا يشترط ما يشترطه
أبو حنيفة رضى الله عنه ، بل انه بمقتضى النظم الإدارية القائمة تعتبر الدولة
مسئولة عن افعال موظفيها .

٤١١ - والدية تجب على جميع العصبات ومن معهم على الاختلاف
فى ذلك من غير نظر الى درجة التعصيب ، الا أنه عند القسمة يقدم الأقرب ،
حتى اذا انتهت الى العصبه السببية قدم الأقرب فالأقرب أيضا ، حتى اذا
انتهت الى ولاء الموالاة وجبت عليه عند من يقول بالوجوب .

وهذا رأى الأئمة الثلاثة ، وقال أبو حنيفة كل العصبات على سواء
يستوفى فى ذلك الجمع ، لا فرق بين قريب وبعيد ، ولا أقرب وأبعد ، لعموم

لتوزيع ليس توزيع ميراث ، ولكنه معاونة على الأداء ،
الوجوب على الأقرب ما كان التعاون والتخفيف ، لأنه
أحدا فينفرد بالوجوب مع الجاني ، ولو كان ذلك سائغا
، لأنه هو المسئول الأول .

لعقل الحاضر والغائب ، لأن الغياب لا يسقط الوجوب ،
ر استويا في التعصيب ، فوجبا أن يستويا في العقل ،
أحاديها الدية بمقدار ما يطيقون ، وكل على قدر طاقته ،
ار الأداء الغنى والمتوسط ، بل يلتزم كل بمقدار يساره ،
حاكم ، وهذا مذهب الإمام أحمد ، لأنه لم يكن نص يعين
كل واحد ، وهو فصل مجتهد فيه .

ن في المذهب الحنبلي ، وهو مذهب الشافعي ، وهو أنه
صف مثقال من ذهب ، وعلى المتوسط ربع مثقال . وقال
المتوسط والغنى سواء ويجعل على الواحد أربعة دراهم ،
سط ، وتفضل عن حاجة الغنى وإن ذلك الرأي يتفق مع
يفة ، وهو أن الدية لا تجب على من تجب عليهم بحسب
حيث قربها وبعدها ، وما دامت شاملة الأفراد ذلك
ها عليهم بذلك القدر القليل يسهل جمعها ، ويتحقق بها
ل كما يتحقق فيها التكافل الاجتماعي والتأمين المادي لن
طا أو ما يشبهها .

ية :

على بيت المال دية ، والكلام في هذا يحتاج الى بحث

نت الدية على العاقلة ، ولم يكن ثمة عاقلة ، لا من عصابة
بية ، ولا ولاء مولاة عند من يقول به ، أتجب الدية في
ره عاقلة من ليس له عاقلة ، قال بعض التابعين ولحقو حنيفة

والشافعي تجب الدية في بيت المال ، وبنوا ذلك عن ثلاثة أمور :

أولها : أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم دفع دية الأنصاري الذي
قتل بين اليهود من بيت المال ، وأن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ودى رجلا
قتل في زحام من بيت المال ، وقد أشار عليه بذلك على بن أبي طالب رضى
الله عنه إذ قال له : (لا يطل دم في الإسلام) .

ثانيها : أن ميراث من لا وارث له يثول الى بيت المال ، فيكون عليه
تبعة بهذا الاعتبار ، إذ أن الغرم بالغنم ، وحيث آل ماله إذا مات يكون
مسئولا عما يرتكب مما يتحملة الوارث إذا كان قد ارتكب ، فتكون تبعته
تبعة الوارث على سواء ، ولا يعترض عن هذا بأن تركت أهل الذمة تثول
اليه ، فهل يتحمل دياتهم ، ونجيب عن ذلك بالإيجاب ، فانه لا يطل أيضا
دم أحد ممن يستظلون بالرأية الإسلامية ، ويتحمل التبعة عن كل فعل لا يتحمل
تبعته أحد ويكون فيه تعويض للأرواح المقتولة ، والنبي صلى الله تعالى عليه
وسلم عندما دفع دية الأنصاري كان يدفع الدية عن الذين تحملوها من اليهود .

ثالثها : أن الدولة مسئولة بمقتضى التكافل الاجتماعي عن كل دم ، حتى
لا يذهب دم هدرا .

والذين أوجبوا الدية على بيت المال أوجبوها في بيت مال الضوائع التي
تثول اليه التركات التي لا يعرف لها وارث ، فكانت ضامنة بهذا الاعتبار .

وهذا رأى أبى حنيفة ، والشافعي ، والحنابلة لا يوجبون ذلك ، وقولهم
غير راجح .

الأمر الثاني : الذي يجب بحثه ، أنه إذا لم يمكن أداء من بيت المال
أيذهب الدم هدرا ! قال بعضهم يذهب الدم هدرا ، إذ لا يوجد من يلتزم ،
ولكن الحق أنه لا يسقط ، وهو القول الآخر ، بل يستمر الوجوب عن
بيت المال أو غيره ، لأن التقصير في الأداء لا يسقط الدين ، بل تجب
الدية عن القاتل ، وإن لم يكن عنده استمرت عن بيت المال ، والأداء واجب
عليه حتى يؤدي .

الذى يجب بحته اذا كان الأداء عن القاتل بسبب عفو
داء ما وجب عليه أتجب الدية على بيت المال ، ان الذين
مال يكون بصلح ، يعتبرونه ديناً كسائر الديون يكون
قوله تعالى فى شأن الديون : (وان كان ذو عسرة

الواجب هو الدية ، وتكون على الجانى لا ينقلونها الى
تكون نظرة الى ميسرة ، وهم لا يقررون انتقال الدين
حال ما اذا كان الأداء واجبا على العاقلة ، فاولى ألا ينتقل
يكون الوجوب عن الجانى نفسه ، والأمر فى هذا يرجع
يهم الانتظار حتى يتيسر ، والله تعالى يقول : (فمن عفى
اتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان) وليس من الاتباع
ر كما أنه من ليس من الأداء باحسان المثل .

من الأداء من بيت مال الزكاة من سهم الغارمين المذكور
وقد بينا ذلك فى بحث الزكاة فارجع اليه .

الأطراف والجروح والشجاج

ما تكلمنا عنه هو دية النفوس ، وبقي أن نتكلم فى
دية الجروح والشجاج ، ويلاحظ أن الدية هنا تكون فى
وليس فى الأطراف والجروح شبه العمد ، والدية هنا
فى النفس ، أى أنها يكون وجوبها كدية النفس من حيث
، ومن حيث تغليظها فى العمد ، وتخفيفها فى الخطأ ،
العمد أرباعاً أو ثلاثاً على الخلاف الذى بيناه هناك ،
كان خطأ على النحو الذى بيناه من قبل ، ويكون النصف
وما يكون معين المقدار يكون ملاحظاً فى تقسيمه ما لوحظ .

أن التغليظ الذى يكون سببه كون المجنى عليه محرماً وفى
م ، أو ذا رحم محرم ، أو ولداً ، والجانى أحد الأبوين

يسرى عند الاعتداء على الأطراف عند من غلظ لهذه الأسباب ، ومن لم
يغلظ لهذه الأسباب لا يغلظ فى الأطراف بالأولى .

وان الاعتداء على الأطراف اذا كان فيه ذهاب منفعة عضو من الأعضاء
التي لا تتعدد فى الجسم تكون فيه دية كاملة ، لأن فيه ذهاب منفعة حاسمة
من الحواس ، فيكون الجسم ناقصاً نقصاً كاملاً ، ولذلك أوجبوا فيه الدية ،
ويلاحظ أن الدية فى الأطراف تكون فى الخطأ ، ولا يكون سواها ،
ولا تكون بدلاً عن القصاص ، أما فى العمد ، فتكون بدلاً عنه ، ويكون
ذلك فى حالين : أحدهما أن يكون عفو ، ويحل محل القصاص الدية على رأى
جمهور الفقهاء ، أو الصلح على المال على رأى أبى حنيفة رضى الله عنه ، كما
هو مذهبه فى وجوب الدية .

والحال الثانية : اذا كان القصاص غير ممكن ، فحيث تعذر تحمل الدية
محله ولا يمنع ذلك من التعزير ، لما فى الاعتداء على الأنفس والأطراف من
الاعتداء على حق الله تعالى .

قواعد الدية فى غير النفس :

٤١٤ - لا نريد احصاء أقوال الفقهاء احصاء فى دية الأطراف والجروح
لأن ذلك متشعب متقننى الأطراف ، وليس فى احصائه كبير جدوى ، وهو
مودع بطون الكتب ، ونحن هنا نتجه الى كليات الفقه ، لا الى جزئياته ،
وان الكليات هى التى تجمع ، وهى التى تنير السبيل ، وهى التى تبين فقه
الموضوع . ولذا نذكر القواعد الكلية ، فان بيانها فوق ايجازه جامع
للجزئيات ان شاء الله تعالى ، ونذكره بعونه تعالت قدرته .

القاعدة الأولى :

٤١٥ - أن كل عضو لا يتعدد فى الجسم تكون فيه دية كاملة ، لأن
الاعتداء عليه اتلف منفعة كاملة فى الجسم فكانت الدية كاملة ، فاذا قطع
اللسان وجبت الدية كاملة ، واذا أذهب السمع وجبت الدية كاملة ، واذا

في ذلك الذكر والأنثى ، وعند الشافعي موضحة المرأة تكون ديته نصف دية الرجل وذلك بناء على أن جراح المرأة نصف جراح الرجل ، والموضحة تكون في الرأس والوجه ، والجمهور على أنه لا فرق بين الموضحة في الوجه أو الرأس .

وقال أبو حنيفة ، وبعض التابعين في موضحة الرأس خمس ، وموضحة الوجه عشر ، لأن الأذى فيها أشد ، إذ هي تشوه الوجه . والوجه لا يستتر ، بينما موضحة الرأس يستترها الشعر ، ويستترها لباس الرأس .

ولا فرق في دية الموضحة أو أرشها بين أن تكون صغيرة أو كبيرة ، وحد الموضحة ما أوصل الجرح إلى العظم ، ولو بقدر ابرة ، إذ عموم الموضحة في الحديث يجعل الأرش واحداً في كل الأحوال لا فرق بين صغيرة وكبيرة .

والثانية الهاشمة ، وهي التي تبرز العظم وتهشمه ، وفيها عشرة من الإبل ، ولم يؤثر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم تقدير لها ، ولكن قدرها أهل العلم من الصحابة والتابعين بذلك ، وبهذا قال جمهور الفقهاء ، ولعل الصحابة الذين قالوا ذلك بنوه على سماع من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، والقياس يؤيده لأن الموضحة فيها خمس بالنص والهاشمة فيها موضحة وزيادة ، وهي هشم العظام ، وإذا كان الموضحة فيها خمس فمضاعفتها ، وهي الهاشمة فيها ضعفها ، وإذا ارتكب جريمة فأحدث هاشمتين بينهما حاجز ، فانه يجب عشرون من الإبل ، وقال مالك فيها أنه تكون حكومة تقدر الجريمة والعقوبة .

ومثل ذلك الموضحة : إذا تضاعفت الجريمة تضاعف معها العقاب ، لأنها تسير معه سيرا طرديا ، تكبر بكبره ، وتتعدد بتعددده .

والثالثة المنقلة ، وهي التي تبرز العظام وتهشمه ، وتنقله من مكان إلى مكان ، وقد بين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ديته ، فجاء في كتاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الذي رواه عمرو بن حزم ، ففيها خمس عشرة من الإبل ، وهي ثلاثة أمثال أرش الموضحة - لأن الموضحة فيها بروز العظام ، وفي المنقلة بروزها ، وهشمها ونقلها ، فهي ثلاثة جرائم متشابهة فيكون لكل واحدة عقوبة تقابلها .

والقاعدة العامة في دية الأسنان فان دية كل سن خمس من الإبل ، وقد ورد بذلك النص .

ونسبة للشجاج والجروح ، وهي خمس في الموضحة ، والرأس وتبرز العظم ، وديته خمس من الإبل ، لما رواه

السلام (في موضحة الوجه خمس من الإبل) ويستوى

في ذلك الذكر والأنثى ، وعند الشافعي موضحة المرأة تكون ديته نصف دية الرجل وذلك بناء على أن جراح المرأة نصف جراح الرجل ، والموضحة تكون في الرأس والوجه ، والجمهور على أنه لا فرق بين الموضحة في الوجه أو الرأس .

وقال أبو حنيفة ، وبعض التابعين في موضحة الرأس خمس ، وموضحة الوجه عشر ، لأن الأذى فيها أشد ، إذ هي تشوه الوجه . والوجه لا يستتر ، بينما موضحة الرأس يستترها الشعر ، ويستترها لباس الرأس .

ولا فرق في دية الموضحة أو أرشها بين أن تكون صغيرة أو كبيرة ، وحد الموضحة ما أوصل الجرح إلى العظم ، ولو بقدر ابرة ، إذ عموم الموضحة في الحديث يجعل الأرش واحداً في كل الأحوال لا فرق بين صغيرة وكبيرة .

والثانية الهاشمة ، وهي التي تبرز العظم وتهشمه ، وفيها عشرة من الإبل ، ولم يؤثر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم تقدير لها ، ولكن قدرها أهل العلم من الصحابة والتابعين بذلك ، وبهذا قال جمهور الفقهاء ، ولعل الصحابة الذين قالوا ذلك بنوه على سماع من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، والقياس يؤيده لأن الموضحة فيها خمس بالنص والهاشمة فيها موضحة وزيادة ، وهي هشم العظام ، وإذا كان الموضحة فيها خمس فمضاعفتها ، وهي الهاشمة فيها ضعفها ، وإذا ارتكب جريمة فأحدث هاشمتين بينهما حاجز ، فانه يجب عشرون من الإبل ، وقال مالك فيها أنه تكون حكومة تقدر الجريمة والعقوبة .

ومثل ذلك الموضحة : إذا تضاعفت الجريمة تضاعف معها العقاب ، لأنها تسير معه سيرا طرديا ، تكبر بكبره ، وتتعدد بتعددده .

والثالثة المنقلة ، وهي التي تبرز العظام وتهشمه ، وتنقله من مكان إلى مكان ، وقد بين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ديته ، فجاء في كتاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الذي رواه عمرو بن حزم ، ففيها خمس عشرة من الإبل ، وهي ثلاثة أمثال أرش الموضحة - لأن الموضحة فيها بروز العظام ، وفي المنقلة بروزها ، وهشمها ونقلها ، فهي ثلاثة جرائم متشابهة فيكون لكل واحدة عقوبة تقابلها .

(م ٣٨ - العقوبة ٢)

ففضيل الذى ذكرناه من قبل .

أو المأمومة ، وهى التى تصل الى أم الدماغ ، فهى
تأذى تبرز العظام وتهشمها وتنقلها ، ويتعمق الشج
الدماغ ، وفيها ثلث الدية ، كما ورد فى كتاب النبى
سلم ، وإن الجريمة فيها شديدة ، ولذلك لم يلاحظ مضاعفة
حظ ما هو أكبر وأشد ، ويندر أن يحيى من تصل ضربته
أشرنا الى ذلك من قبل .

جيرات كانت فى جروح الرأس أو الوجه .

هى الجائفة ، وهى من جروح البطن . وهى التى تصل الى
فيها ثلث الدية ، وقد كان ذلك فى كتاب النبى صلى الله
عمرو بن حزم ، وهذا قول جمهور الفقهاء .

مقدار الدية بين الخطأ والعمد وإن كان التفريق بين العمد
أجل ، وروى عن مكحول التابعى أن العمد فيها ثلثا الدية ،
الحديث عام بلفظه ، ولم تعهد المضاعفة فى التفرقة بين
الذى عهد هو التغليظ فى العمد ، من حيث أسنان
الخطأ من حيث الأسنان ، وذلك مطبق فى النفس
على سواء .

توبة تتعدد بتعدد الجريمة ، فإذا كانت جافة واحدة ،
، وإذا تعددت الجوائف ، وبينها عواجز ، ففى كل جائفة
على دية نفس إذا كان الجانى واحدا .

م يرد نص من القرآن أو الحديث بتقدير ديته ، والحكم
كن الحاقه الى المنصوص عليه بقياس فانه يلحق به فى
واللسان والعين ، فانه يمكن أن يلحق بها كل ما يكون اتلافه

لعصو أو عضوين ، فتلحق الثديان باليدين ، فاتلاف أحدهما يكون فيه نصف ،
واتلافهما تكون فيه الدية . وكذلك الإلتيان ، فإذا حرق فأتلف أحدهما
ففيها نصب الدية ، وهكذا .

وأما إذا لم يمكن الحاقه بقياس كالشجاج التى تكون أقل من الموضحة
وجراح البدن وجراح البطن التى تكون أقل من الجائفة ، وقطع أجزاء من الجسم
وكسر العظام ، فانه يحكم فيه ، أى تكون فيه حكومة يتولاها عدول عارفون
بقسم الأشياء وأهل خبرة فى علم العقاب .

وقال القرافى وابن قدامة فى المغنى : والحكومة أن يقوم المجنى عليه ،
كانه عبد لا جناية به ثم يقوم ، وهى قد برأت فما نقصته الجناية فله مثله من
الدية ، كان تكون قيمته ، وهو عند صحيح عشرة ، وقيمه ، وهو عبد بعد
الجناية تسعة ، ويكون الواجب عسر الدية ، هذا الذى ذكره الخرقي رحمه الله
فى تفسير الحكومة ، وقال : هو قول أهل العلم لا نعلم بينهم فيه خلافا .

ومؤدى هذا الكلام أنه يفرض الحر عبدا ، ويمدر ما نقصته القيمة من
العبد بعد برئه من الجرح ، وبنسبة ذلك النقص من القيمة ينقص من الدية ،
وهى مائة من الإبل .

والفرض أن الحكمين يكونان من العدول ، وأهل الخبرة فى تقدير قيم
الأشياء أو بعبارة أخص فى تقدير قيم العبيد .

وقال بالنسبة لجروح الرأس والوجه التى تكون دون الموضحة لا يزداد
فيها عن الدية الموضحة ، لأنها دونها ، وقد خد الشارع عقاب الموضحة ، وهى
الأكبر ، فلا يزداد عليها ، وهذا القيد لا يكون فى جروح بقية أجزاء الجسم ،
ولنا ملاحظات فى هذا المقام :

الأولى : أن الحكومة كان أساسها تقدير قيمة العبد . ولا شك أن الرق
غير موجود الآن ، فكيف تقدر الحكومة ؟ ، الذى نراه أن يفوض ذلك الى تقدير
القاضى مع ملاحظة المبادئ التى قررها الشارع .

التقدير يكون بعد البرء ، وذلك بلا ريب يكون فى الجراح
شويها فى الجسم ، فالتحكيم فيها ممكن بعد البرء ، ولكن
علاج ، فقد يكون العلاج مخففا للآثر ، وتركه مكبرا له .

من الجروح ما لا يترك اثرا بعد البرء ، فهل يكون فيها
خطا أو كان عفو ، ونحن نرى أن العدل أن يكون هناك
تعويض ، لأن التعويض بدل القصاص ، والله تعالى يقول :
(، ولذلك نرى أن التعويض يكون تقديره للقضاء فى ظل

الختام

قد تم بعون الله تعالى وتوفيقه ما أردنا كتابته فى قواعد العقاب فى
الشريعة الإسلامية ، فتكلمنا فى قواعد الحدود ، وتكلمنا فى قواعد القصاص
وكننا نود أن نتكلم فى قواعد التعزير الذى يختلف باختلاف العصور ، وإن
كان تتبع الفروع يومئذ الينا بقواعده ، وما تركناه مهملين ، بل تركناه غير
غافلين عنه ، وقد نعود إليه ، وعلى أى حال قد عنى بالكتابة فيه بعض
الفضلاء ، فلهم من الله الثواب ، والحمد لله رب العالمين .

ظ فى ديات الأطراف ما لوحظ فى دية العمد وشبهه
مبة للنفس ، فإذا كانت من الدراهم والدنانير ، فلا تفرقة
وقد قررنا أن الأولى اعتبار الإبل أصلا ، وأنها تقوم
لغت أن لم يكن عند الجانى أو عاقلته إبل ، وعلى ذلك نرى
فى الأطراف بالإبل وتختلف مقادير إبدالها باختلاف العمد
ولا بالإبل ، فإن كانت عمدا ، وجبت الدية مغلظة ، وتكون
جدت فى المغلظة ، وإن كانت خطأ تقدر على أسنان الخطأ ،
نادير الدية ، وتعوض الأجزاء بالشاة فهى التى تحد
الإبل ، وهى شاتان للفرقة بين سن وسن ، كما هو فى
حانه وتعالى أعلم .

[تم بحمد الله وتوفيقه]

عليه ٥٠ - لا يذهب دم في الإسلام مدرا ٥٢ - العقوبات الدنيوية والعقوبات
الأخروية ٥٥ - الشريعة وقانون الأخلاق .

٥٧ - أقسام العقوبة

٥٧ - تقسيم العقوبة من حيث الاعتداء ٦١ - تقسيم العقوبات من حيث
حواشيها ٦٣ - العقوبات المحدودة وغير المحدودة ٦٤ - الحدود ٦٦ - إقامة
الحدود عبادة وجهاد ٦٨ - القصاص ٦٨ - القصاص في القرآن والتوراة
والإنجيل ٧٢ - جرائم القصاص ٧٤ - العقوبات المحدودة وقاية المجتمع
أماضل ٧٥ - التعزير ٧٨ - حق الله وحق العباد في التعزير .

٨٣ - القواعد العامة للحدود

٨٣ - تعريف الحدود والغاية منها ٨٤ - جريمة الزنى ٨٦ - وكذلك
حد السرقة ٨٧ - حد قطع الطريق ٩٠ - حد القذف ٩١ - حد الشرب
٩٢ - حد الردة .

٩٥ - لا حد إلا بنص

٩٦ - حد الزنى - النصوص القرآنية التي جاءت به ٩٧ - التوفيق بين
آيات الواردة فيه ٩٧ - عقوبة الجلد والتغريب بالنسبة للرجل والمرأة ،
والنصوص الواردة في ذلك ٩٩ - عقوبة الرجم - ثبوتها بالسنة - التوفيق
بينهما وبين عموم الآيات التي تذكر الجلد فقط ١٠١ - مناقشة أدلة الرجم
١٠١ - بحث في معنى الإحصان الذي يوجب الرجم ١٠٢ - انكار بعض
الخوارج عقوبة الرجم - مناقشة بعض الباحثين لعقوبة الرجم ١٠٤ - عقوبة
الرجم جاءت بها التوراة .

١٠٥ - حد القذف

١٠٥ - النص الوارد في حد القذف وشموله لقذف النساء والرجال
١٠٦ - الخوارج ينكرون شموله لقذف الرجال ١٠٧ - شروط إقامة إحصان
المقذوف ١٠٨ - الشبهات وأثرها في عقوبة القذف ١٠٩ - قذف العبد لغيره
وقذف غيره له ١١٠ - العقوبة التبعية التي ذكرها النص القرآني لجريمة
القذف ١١٠ - قبول شهادته إذا تاب عند بعض الفقهاء ، ردها ولو تاب عند
البعض الآخر وحجج الفريقين ١١٢ - حكم التعريض بالزنى .

محتويات الكتاب

٦ - تمهيد

في ذاتها أذى ٧ - العقوبة لدفع المفسد ٨ - غلظ
لفظ الجريمة وأثارها ١١ - العقوبة رحمة ، والرفق بالمجرمين
دل رحمة ١٣ - لا رحمة في ظلم ١٥ - الرحمة العامة
العقوبة في الدبائن السماوية ١٦ - حماية الفضيلة
لشريعة الإسلامية لا تحمي العرف المفسد ١٨ - العقوبة
بغير الإنسانى ١٩ - الضمير الدينى وأثره عند ارتكاب
جرائم الشريعة في ضوء التجربة .

٢ - نظرية العقوبة في الفقه الإسلامى

٢٥ - الشريعة تعمل على منع وقوع الجريمة -
بالعادات ٢٦ - أثر الرأى العام الفاضل في منع
اعلان الجرائم لتستمر طهارة الرأى العام ٢٨ - العقاب

٢٨ - الناية من العقاب

الحقيقية أساس القوانين عند المحققين من علماء الأصول
خلفاء وجه المصلحة أحيانا ٣٢ - تحليل النصوص الدينية
راء الفقهاء في ذلك ٣٤ - المصلحة التي يحميها الإسلام
هذه الأمور مقررة في كل الشرائع ٣٨ - كليات المصالح
مصالح الجماعة نسبية ٣٩ - المصلحة غير مرادفة للذة
س وغاياتهم ليست مصلحة دائما ٤١ - النفور والحب
حة في كثير من الأحوال ٤٢ - المصلحة والعقوبة وتلاقيهما
لقصاص وإصلاح المجتمع ٤٧ - نظرية الانتقام في العقاب
شفاء غيظ المجنى عليه ٤٨ - أثر شفاء غيظ المجنى

عليه ٥٠ - لا يذهب دم من الإسلام مدرا ٥٢ - العقوبات الدنيوية والعقوبات
الأخرى ٥٥ - الشريعة وقانون الأخلاق .

٥٧ - أقسام العقوبة

٥٧ - تقسيم العقوبة من حيث الاعتداء ٦١ - تقسيم العقوبات من حيث
موعدها ٦٣ - العقوبات المحدودة وغير المحدودة ٦٤ - الحدود ٦٦ - إقامة
الحدود عبادة وجهاد ٦٨ - القصاص ٦٨ - القصاص في القرآن والتوراة
والإنجيل ٧٢ - جرائم القصاص ٧٤ - العقوبات المحدودة وقاية المجتمع
الفاضل ٧٥ - التعزير ٧٨ - حق الله وحق العباد في التعزير .

٨٣ - القواعد العامة للحدود

٨٣ - تعريف الحدود والغاية منها ٨٤ - جريمة الزنى ٨٦ - وكذلك
حد السرقة ٨٧ - حد قطع الطريق ٩٠ - حد القذف ٩١ - حد الشرب
٩٢ - حد الردة .

٩٥ - لا حد إلا بنص

٩٦ - حد الزنى - النصوص القرآنية التي جاءت به ٩٧ - التوفيق بين
الآيات الواردة فيه ٩٧ - عقوبة الجلد والتغريب بالنسبة للرجل والمرأة ،
والنصوص الواردة في ذلك ٩٩ - عقوبة الرجم - ثبوتها بالسنة - التوفيق
بينهما وبين عموم الآيات التي تذكر الجلد فقط ١٠١ - مناقشة أدلة الرجم
١٠١ - بحث في معنى الإحصان الذي يوجب الرجم ١٠٢ - انكار بعض
الخوارج عقوبة الرجم - مناقشة بعض الباحثين لعقوبة الرجم ١٠٤ - عقوبة
الرجم جاءت بها التوراة .

١٠٥ - حد القذف

١٠٥ - النص الوارد في حد القذف وشموله لقذف النساء والرجال
١٠٦ - الخوارج ينكرون شموله لقذف الرجال ١٠٧ - شروط إقامة إحصان
المقذوف ١٠٨ - الشبهات وأثرها في عقوبة القذف ١٠٩ - قذف العبد لغيره
وقذف غيره له ١١٠ - العقوبة التبعية التي ذكرها النص القرآني لجريمة
القذف ١١٠ - قبول شهادته إذا تاب عند بعض الفقهاء ، ردها ولو تاب عند
البعض الآخر وحجج الفريقين ١١٢ - حكم التعريض بالزنى .

محتويات الكتاب

٦ - تمهيد

٦ - في ذاتها أدى ٧ - العقوبة لدفع المفسد ٨ - غلط
غلط الجريمة وآثارها ١١ - العقوبة رحمة ، والرفق بالمجرمين
سدل رحمة ١٣ - لا رحمة في ظلم ١٥ - الرحمة العامة
العقوبة في الديانات السماوية ١٦ - حماية الفضيلة
الشريعة الإسلامية لا تحمي العرف المفسد ١٨ - العقوبة
سمير الإنسانى ١٩ - الضمير الدينى وأثره عند ارتكاب
عقوبات الشريعة في ضوء التجربة .

٢٤ - نظرية العقوبة في الفقه الإسلامى

٢٥ - النظرية ٢٥ - الشريعة تعمل على منع وقوع الجريمة -
سائر بالعبادات ٢٦ - أثر الرأى العام الفاضل فى منع
منع اعلان الجرائم لتستمر طهارة الرأى العام ٢٨ - العقاب

٢٨ - الناية من العقاب

٢٨ - الحقيقة أساس القوانين عند المحققين من علماء الأصول
اختفاء وجه المصلحة أحيانا ٣٢ - تعليل النصوص الدينية
آراء الفقهاء فى ذلك ٣٤ - المصلحة التى يحميها الإسلام
هذه الأمور مقررة فى كل الشرائع ٣٨ - كليات المصالح
- مصالح الجماعة نسبية ٣٩ - المصلحة غير مرادفة للذة
ناس وغاياتهم ليست مصلحة دائما ٤١ - النفور والحب
مصلحة فى كثير من الأحوال ٤٢ - المصلحة والعقوبة وتلاقيهما
القصاص واصلاح المجتمع ٤٧ - نظرية الانتقام فى العقاب
شفاء غيظ الجنى عليه ٤٨ - أثر شفاء غيظ الجنى

١١٣ - اللعان

الوارد في اللعان من القرآن ومن السنة ١١٤ - من هي اللعان عند رميها بالزنى ١١٧ - الحكم اذا امتنع أحد ١١٩ - عقوبة التفريق بسبب اللعان - احتياج الفريق الى في ذلك ١٢١ - الحكم اذا كذب نفسه بعد تمام اللعان .

١٢٢ - نصوص حد السرقة

س القرآن الواردة في حد السرقة ، والنصوص النبوية السرقة - اختلاف الفقهاء في السرقة الموجبة للحد ١٢٨ - المال الذي توجب سرقة القطع ١٣٠ - السرقة ١٣١ - سرقة أحد الزوجين من الآخر - سرقة ذوى الأرحام ١٣٢ - نصاب السرقة ١٣٤ - ملاحظات لبعض الباحثين في المستحق للقطع بالوصف ١٣٦ - حكم النباش .

١٣٩ - نصوص قطع الطريق

س القرآن الواردة فيه وما ورد من السنة في هذا الحد ١٤١ - تلاقيها في اشتقاقها مع المحاربة ١٤١ - محاربتها ١٤٢ - اختلاف الفقهاء فيما ينطبق عليه النص - اختلافهم في هم في مكان قطع الطريق ١٤٢ - توسع المذهب المالكي ١٤٥ - المذهب الحنفي ١٤٥ - المذهب الحنبلي ١٤٧ - اشتراط المجاهرة بالعصيان في الحاربة : القتل ١٤٨ - الحاربة عند المالكية ، ووجهة ذلك ١٤٨ - التكليف ١٤٩ - اشتراط الذكورة والاختلاف في ذلك - لا يقام الحد ١٥١ - التخيير في العقوبة ١٥٤ - رأي المالكية ورأي الجمهور ١٥٤ - فقه التفرقة بين ١٥٩ - الجرائم التي تتحقق بها ١٥٩ - التوبة قبل القدرة .

١٦٢ - حد الشرب

الواردة في القرآن بشأن المسكرات ، والتدرج فيها في تفسير معنى كلمة الخمر الواردة في النصوص

القرآنية . رأي الحنفية ورأي غيرهم ١٦٤ - الأنبيذة التي نسب لأبى حنيفة ١٦٦ - عقوبة شرب الخمر الواردة في السنة - اختلاف الفقهاء في مقدار حد الشرب ١٦٧ - من يقام عليه الحد - شرب المكره - شرب المضطر ١٦٨ - حكم من شرب شيئاً يجهل أنه مسكر ، وحكم من شرب مسكراً وهو يجهل التحريم ١٦٩ - التداوى بالخمر ١٧٠ - شرب الزمي - شرب العبد ١٧١ - الحد وشرط التلبس .

١٧٢ - حد الردة

١٧٢ - تعريف المرتد - النصوص من السنة الواردة بقتل المرتد ١٧٦ - قتل المرتدة واختلاف الفقهاء في ذلك ١٧٤ - استنابة المرتد والمرتدة - اختلاف الفقهاء في ذلك ١٧٦ - ردة الزنديق ١٧٧ - مال المرتد ١٧٩ - لحاقه بدار الحرب ١٨٠ - ميراثه ١٨١ - زواجه ١٨٢ - ما يدل عليه الردة ١٨٤ - اسلام بعض الناس وردتهم ١٨٦ - لابد من قاض للردة .

١٨٧ - القياس في الحدود

١٨٧ - الحدود لا تثبت بالقياس وأدلة ذلك ١٨٩ - فعل قوم لوط ١٩٠ - السحاق .

١٩٢ - شدة العقاب

١٩٤ - جرائم الحدود أقسام ثلاثة ١٩٤ - القسم العلني الذي يحارب النظام - القسم الذي ليس فيه محاربة النظام العام ، ولكنه فيه شيوع الرذيلة ١٩٦ - مساواة العقوبة للجريمة وآثارها ١٩٧ - حماية الفضيلة في العقوبات

١٩٨ - الشبهات المسقطة للحدود

١٩٩ - معنى الشبهة ٢٠٠ - أقسامها اجمالاً ٢٠٠ - الشبهة في تحقق الركن ٢٠١ - شبهة الدليل والكلام فيها ٢٠٣ - شبهة الملك ٢٠٤ - شبهة الحق ٢٠٩ - الشبهة بسبب الجهل - الجهل بالأحكام الشرعية - أقسامه ٢١٠ - الجهل بما علم بدليل قطعي ٢١٠ - أقسام الجهل بالنسبة لاعتباره عذراً ٢١١ - الجهل فيما يثبت بدليل قطعي ٢١٣ - الجهل حيث تتعارض الأدلة - شعب ذلك ٢١٦ - الجهل بالأحكام الإسلامية في غير الديار

- شبهات الجهل ليست في درجة واحدة ٢١٩ - الشبهة
- ما يجب في العبارات المثبتة للزنى ٢٣١ - ما يجب
- المسرقة ٢٢٢ - المعارضة في أدلة الإثبات - وصف
- يجب أن يستمر حتى يصدر الحكم وينفذ ٢٢٤ - اشتراط
- تأخير الإثبات شبهة ٢٢٨ - الحدود التي يسقطها
- تأخر تنفيذ الحكم وأثره ٢٣١ - التأخير الذي يكون
- لا اعتذار في التأخير ٢٣٤ - التأخير في حد القذف
- بسبب التطبيق للنصوص ٢٣٧ - مراتب الشبهات
- شبهة *

٢٤٠ - التوبة وأثرها

- التوبة في حد القذف - التوبة في الحراة تسقط عقوبة الحد
- التوبة في حدود الزنى والشرب والسرقة ٢٤٢ - كلام
- أدلة من لم يعتبرها ٢٤٦ - أثر الخلاف ٢٤٩ - حميته
- لصور المتفق عليها من التوبة ، موضع التوبة عند من يقولون
- في تكون الجريمة وصفا للمجرم بحيث تبعد التوبة
- بيان القرآن في عباراته ، فأحيانا يعبر عن الجريمة بالفعل
- لمجرم ، وحكمة ذلك ٢٥٦ - محل التوبة هو في الارتكاب
- ٢٥٦ - التكرار في الجرائم وأثره في التوبة *

٢٥٦ - تكرار الجرائم وتداخل الحدود

- حد في جرائم الحدود والقصاص وصورها ١٥٧ - تداخلها
- في الجريمة واحدة مكررة ٢٥٩ - تعدد في السرقة وصورها
- التداخل في حد القذف ٢٦٢ - قذف الآحاد وقذف
- تداخل العقوبات المختلفة ٢٧١ - اجتماع الحدود من أنواع
- اجتماع الحد والقصاص في الجرائم المتعددة وأقسام ذلك
- عقوبته القتل مما تجتمع فيه جريمة الحد والقصاص
- العباد في حال تداخل العقوبات ٢٧٧ - اجتماع حقوق

٢٨٠ - تكرار الجرائم أو العود

٢٨٠ - تعريف العود ، وبيان الغاية من الحدود ٢٨٠ - التعزير وأثر
العود فيه ٢٨١ - تكرار الجريمة في الحدود يفلق باب التوبة ٢٨٢ - العود
في السرقة ٢٨٦ - العود في الشرب ٢٨٧ - العود في جريمة الزنى
٢٨٨ - القتل سياسة لجريمة الشذوذ الجنسي ٢٨٩ - العود في جريمة
القذف ٢٩٢ - العود في الردة - خلاصة الكلام في العود وأثره في تشديد
العقاب *

٢٩٥ - عموم العقاب في الحدود

٢٩٦ - سريان العقوبات على الحكام ٣٠١ - جرائم من دون الإمام
الأعظم ٣٠٣ - تطبيق الحدود داخل الدولة وخارجها ٣٠٥ - إقامة الحدود
على المستأمنين ٣٠٧ - إقامة الحدود على الممثلين السياسيين ٣٠٨ - تطبيق
الحدود على المسلمين المقيمين خارج الديار ٣١١ - اختلاف الدول الإسلامية

٣١٥ - سقوط الحدود

٣١٥ - أسباب سقوط الحدود اذا وجد موجبها ٣١٦ - أقسام أسباب
السقوط - السبب الذي يتعلق بعدم استيفاء الشروط ٣١٧ - ما يتعلق
بالإثبات ٣١٨ - العفو في الحدود ، وتمليك المملوك في السرقة ٣٢١ - تمليك
المسروق أو الإقرار به ٣٢٣ - وقوع جريمة الحد في أثناء الحرب - والخلاف
في سقوط الحد بسبب ذلك ٣٢٤ - إقامة الحدود في مكة والبيت الحرام *

٣٢٦ - تخفيف الحدود على الضعفاء

٣٢٧ - التخفيف بالتأجيل ٣٢٨ - التخفيف عن المريض والتخفيف
في الآله ٣٣١ - نقص الحد وتخفيف الآله *

٣٣٥ - القصاص وفواعله

٣٣٥ - أصل هذه العقوبة من الكتاب والسنة - حكمته - القصاص
في التوراة التي بأيدي اليهود ٣٣٨ - القصاص فيه الحياة الهادئة
للمجتمع ٣٤٠ - من لا يدركون المصلحة في القصاص ٣٤١ - جريمة القتل
فيها اعتداء على الناس جميعا ، لأن فيها اعتداء على حق الحياة ٣٤٣ - توضيح

في هذا المقام ٣٤٦ - ما كان في الجاهلية وما جاء به
لقصاص في الأطراف ودليله ٣٤٩ - ثورة علماء القوانين
أص في الأطراف ، وبيان حكمة الشريعة .

٣٥٠ - المساواة في القصاص

رأى بين الجريمة والعقوبة هي الأساس في القصاص
على القصاص من الحكام ، لا فرق بين الإمام الأعظم وغيره
بغير المسلم - اختلاف العلماء في ذلك ، حجة الذين أوجبوه
- وجه اختيارنا ٣٥٦ - القصاص بين الرجال والنساء
الذي يمنع ذلك ٣٥٨ - القصاص فيما دون النفس بين
رأيان متعارضان والجمهور على القصاص وحجته
وحجته ٣٦١ - ما نختاره هو رأي الجمهور ، ووجهة
القصاص بين العبيد والأحرار ٣٦٢ - أساس الخلاف
الأولى تقوم على المساواة في الأدمة وأدلتها ٣٦٢ - النظرية
مالية في العبيد وحجته ٣٦٦ - ما نراه متفقاً مع المقاصد
القصاص بين الواحد والجماعة ٣٦٨ - فقه المسألة
الذين قالوا الجماعة تقتل بالواحد ، واختيارنا لذلك الرأي
قالوا ان الجماعة لا تقتل بالواحد ٣٧٤ - جمهور الفقهاء
قتل بالواحد ٣٧٤ - كيف يتحقق قتل الجماعة للواحد
فأثنى ٣٧٧ - القصاص من الجماعة فيما دون النفس
على أنه لا قصاص وحجتهم ٣٧٩ - حجة مخالفهم
في الأطراف ٣٨٢ - أقسام الاعتداء على ما دون النفس
في القصاص في الأطراف ٣٨٥ - التقابل بين الأعضاء
تتماثل في الوصف ٣٩٠ - التماثل في فقد المنافع
العضو وبناء صورته والأقوال في ذلك ٣٩٥ - القصاص
ة والرجل والأحرار والعبيد ٣٩٧ - القصاص في الشجاج
ستيفاء القصاص في الموضحة وما يشبهها ٤٠٤ - القواعد
لأص الجروح ٤٠٦ - القصاص في اللطم والضرب -

ما كان يفعله السلف الصالح في ذلك ٤٠٧ - أقوال الفقهاء في ذلك
٤١٢ - كلام ابن القيم في تأييده ٤١٣ - بطلان ما يقوله متأخروا الفقهاء من
تفاوت الناس في المنازل ، ومراعاة المقامات عند العقاب .

٤١٥ - القصاص يكون في العدوان المقصود

٤١٥ - شروط تحقق العدوان المقصود ٤١٦ - الارتكاب بحق
٤١٧ - شبهة الجزئية ٤٢٣ - قتل الولد بقتل والده ٤٢٤ - قتل أحد
الأبوين الآخر ٤٢٥ - القصاص بين الزوجين ٤٢٦ - القصاص بين الأقارب
٤٢٧ - شبهة الرضا بالجريمة ٤٣١ - القتل بالمبارزة ٤٣٢ - القتل
بالمصارعة ٤٣٣ - القتل بحق ٤٣٤ - قتل القاتل ٤٣٧ - قتل غير القاتل
بحق ٤٣٧ - القتل لارتكبي جرائم الحدود ٤٤٤ - الاضطراب إلى الطعام
٤٤٤ - القتل لأجل العرض ٤٤٥ - قتل ذات الرحم المحرم لأجل العرض
٤٤٧ - القتل دفاعاً عن المال ٤٤٨ - القتل لدخول البيت بلا إذن
٤٥١ - دفاع المرأة عن نفسها ٤٥٧ - إباحة الأطراف بالاعتداء ٤٥٨ - الإطلاع
على العورات .

٤٦١ - السببية

٤٦١ - ما تتحقق به السببية ٤٦٣ - الفروع الموضحة لذلك ، والقاعدة
التي يرجع اليها الجزئيات ٤٦٣ - صور ما تتحقق فيه السببية
٤٦٤ - السببية والجريمة والسلبية .

٤٦٧ - تحقق القصد إلى العدوان

٤٦٧ - القصد إلى الفعل والقصد إلى النتيجة - المباشرة والتسبب
٤٦٨ - القصد الجنائي هو أساس العقاب ٤٦٩ - القصد الجنائي عند الحنفية
٤٧٢ - توضيح المذهب الحنبلي ٤٧٣ - أدلة المختلفين ٤٧٩ - القتل غير
المباشر ٤٨٠ - القتل بالسم ٤٨١ - الإكراه على القتل ٤٨٢ - التحريض
على القتل ٤٨٣ - شهادة الزور إذا أدت إلى الإعدام ٤٨٤ - القتل العدوان
بالتسبب ٤٨٧ - مسائل الهلاك بالآبار (ثلاث صور) ٤٩٤ - شبه العمد .

٤٩٨ - العدوان غير المقصود

• ووجه العدوان فيه ٥٠٠ - عقوبة الخطأ .

٥٠٢ - استيفاء القصاص

حق طلب القصاص ٥٠٣ - اختلاف الفقهاء في بيان
طالبة ٥٠٤ - إذا لم يكن للمقتول ولي معروف ٥٠٧ - إذا
ولا مرجح بينهم ٥٠٩ - إذا كان في الأولياء صغير
حال الانتظار ٥١١ - قتل بعض الأولياء ٥١٢ - طلب
القضاء ٥١٢ - استيفاء القصاص في ظل السلطان
٥١٧ - القصاص بحضرة ولي الدم ٥١٨ - القصاص
من يمكنه منه ٥٢٠ - جواز تعيين شخص يتولى القصاص
به العمد .

- تعدد العقوبات بتعدد الجرائم في القصاص

• تعدد جرائم القصاص . واختلاف الفقهاء في كل صورة
طع أطراف وقتل ، وصور هذه الحال وحكمها .

٥٣٠ - سقوط القصاص

• وجوبه لنقض في شروطه ٥٣٠ - سقوط القصاص بعد
اختلاف الفقهاء في ذلك وثمرته ٥٣٤ - أسباب سقوط
محل القصاص ٥٣٥ - العفو ٥٣٧ - من له العفو
الأولياء ٥٣٩ - عفو ولي الصغير والغائب ٥٤٠ - عفو
عفو عن بعض المستحقين للقصاص ٥٤٣ - آثار العفو

٥٤٨ - القسامة

• دم في الإسلام ٥٥١ - أقوال الفقهاء فيها - القسامة عند
هم وردهم أدلة غيرهم ٥٥٤ - مذهب مالك والشافعي
- القسامة تتجانبها نظريتان ، بيانها ٥٥٥ - مواضع

القسامة وصورها ٥٥٩ - المحلفون في القسامة ٥٦٠ - مكان القسامة
٥٦١ - فروع خاصة بالمكان .

٥٦٣ - الديات

٥٦٣ - ما تثبت به الدية - الدية التي تجب ابتداء في القتل الخطأ
٥٦٦ - مقدار الدية ٥٧٠ - الأصل هو تقديرها بالإبل ٥٧٩ - دية المرأة
٥٧٣ - دية غير المسلم ٥٧٥ - دية الجنين ٥٧٧ - دية العبد ٥٧٩ - اختلاف
الديات ٥٨٠ - دية شبه العمد ٥٨٢ - دية القتل الخطأ ٥٨٤ - تغليب
الدية ٥٨٥ - العاقلة ٥٨٨ - أداء بيت المال للدية ٥٩٠ - دية الأطراف
والجروح والشجاج ٥٩١ - قواعد الدية في غير النفس (أربع قواعد)
٥٩٧ - الخاتمة ٥٩٨ - فهرس الموضوعات .



Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi Kütüphanesi	
Kayıt No :	95
Tasnif No. :	